

ANDRÉ SCRIMA

Despre isihasm

Volum îngrijit de ANCA MANOLESCU

Traducere din franceză de
MARIA-CORNELIA ICĂ,
ANCA MANOLESCU, TOADER SAULEA

Traducere din engleză de
SORANA CORNEANU



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Colecție coordonată de
ANCA MANOLESCU

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
SCRIMA, ANDRÉ

Despre isihasm / André Scrima; ed. îngrijită de
Anca Manolescu. – București: Humanitas, 2003
(Înțelepciune și credință)
ISBN 973-50-0422-4

I. Manolescu, Anca (ed.)
248.14

ANDRÉ SCRIMA
DESPRE ISIHASM

© HUMANITAS, 2003, pentru prezenta versiune
românească

ISBN 973-50-0422-4

Introducere

Am reunit în acest volum texte, publicate și inedite, ale lui André Scrima asupra isihasmului, marele curent contemplativ al tradiției creștine răsăritene, centrat pe rugăciunea inimii. Destul de diferite prin genul, tonul și destinatarul lor, prin împrejurările care le-au determinat, ele au totuși o incontestabilă coerență. Iată lista acestor texte:

*Le monachisme orthodoxe:
histoire, traditions, spiritualité*
(par Un Moine Orthodoxe)

Text „scris în 1961–1962, între «Occident» și «Orient», între Paris și Deir-el-Harf (Liban)“, a notat autorul pe unul dintre exemplarele dactilografiate. Din aceeași notă rezultă că articolul i-a fost probabil solicitat de o editură franceză pentru un volum colectiv asupra monahismului.

L'hésychasme (Aperçus sur l'hésychasme)
(par le Révérend Père André Scrima,
Archimandrite de l'Église Orthodoxe)

Curs susținut la Faculté de Théologie, Université Saint-Esprit, Kaslik, Liban, în anul academic 1970–1971. Textul dactilografiat, legat în volum, poartă mențiunea: „note destinate auditorilor pentru studiu privat“. Am considerat

totuși că expunerea este destul de riguros formulată pentru a fi publicată ca atare.

Ce livre n'est pas à „lire“...

Notă manuscrisă legată de publicarea unei versiuni în limba arabă a *Scării* lui Ioan Climacos (Scărarul). E semnată, la sfârșit: „fr. André, Deir-el-Harf, avril '79“. Scurta expunere a fost probabil rostită în comunitatea monastică „Sfin-tul Gheorghe“ de la Deir-el-Harf (Beirut, Liban), al cărei membru a fost în anii '70 André Scrima.

Réflexions sur les rythmes et la fonction de la tradition athonite

(par André Scrima, Archimandrite du Patriarcat Ōcuménique)

Articol publicat în *Le Millénaire du Mont Athos 963–1963. Études et mélanges, Actes du „Congreso internazionale di Studio“ a la „Fondazione Giorgio Cini“ (3–6 septembre 1963) à Venise, Venezia, Fondazione Giorgio Cini — Éditions de Chevetogne, vol. II, 1964, pp. 301–324.*

Les Roumains et le Mont Athos

(par André Scrima, Archimandrite du Patriarcat Ōcuménique)

Articol publicat în *Le Millénaire du Mont Athos 963–1963, vol. II, pp. 145–152.*

The Hesychastic Tradition: An Orthodox-Christian Way of Contemplation

(by André Scrima)

Articol publicat în volumul colectiv *Contemplation and Action in World Religions. A Rothko Chapel Book, Houston, 1977, pp. 136–150, volum ce conține lucrările colocviului internațional „Traditional Modes of Contemplation and*

Action“, organizat la Rothko Chapel, Houston, Texas în 1973.

Despre Munte
(André Scrima)

Text publicat în revista *Dilema* nr. 254 (5–11 dec. 1997) și nr. 255 (12–18 dec. 1997), p. 11.

În anexă:

Un millénaire monastique. La Grande Laure de l'Athos 963–1963. Son sens, sa commémoration, sa portée œcuménique
(par un Moine orthodoxe)

Articolul a fost publicat în *Vers l'Unité chrétienne. Bulletin catholique d'information, Centre d'Études „Istina“, Paris, nr. 7–8, juillet–octobre 1963, pp. 49–57.*

Rapport à S.S. le Patriarche Athénagoras sur le Congrès d'études consacré au millénaire athonite

(Venise, 3–6 septembre 1963)

(archim. André Scrima, le 7 décembre 1963)

Am adăugat, în anexă, o selecție de titluri ale literaturii isihaste dintre cele, destul de numeroase, accesibile în România (texte și studii). Notele la textele inedite din volum îmi aparțin. Mulțumesc și în cazul acesta domnului dr. Radu Bercea pentru transliterarea termenilor, expresiilor și a numelor grecești, precum și pentru celelalte intervenții legate de acuratețea filologică a redării textelor.¹ Mulțumiri de asemenea

¹ Am căzut de acord ca termenii grecești des întâlniți, specifici vocabularului isihast și, în genere, celui contemplativ să fie redați în transliterare simplificată: am scris *hesychia* pentru *hēsychía*, *nepsis* pentru *nēpsis*, *theosis* pentru *thēōsis*.

diaconului dr. Ioan I. Ică jr pentru sugestiile și completările la bibliografia isihastă din finalul volumului, ca și pentru disponibilitatea de colaborare a Editurii Deisis.

* *

Prin specificul scopurilor și al metodei lui contemplative, isihasmul e, în sine, destul de puternic conturat pentru a da deja oarecare coeziune unor contribuții ce și-l iau drept subiect. Textele din acest volum au totuși un tip de coeziune mai profund, mai personal, mai angajat. E vorba despre o coeziune mai profundă pentru că, refuzînd stilul descriptiv, autorul își cercetează materia pornind de la niște centre și structuri de sens identificate în interiorul ei, în straturile ei ascunse, „secrete”; cercetarea se rotește în jurul acestor centre și structuri, își schimbă perspectiva asupra lor, le caută aplicațiile, continuitățile, adaptările în diverse momente ale tradiției creștine și ale istoriei europene. Cititorul va constata că, de la un text la altul, aceste „invariante” se regăsesc, capătă mai mult contur, devin mai inteligibile și mai pregnante, înglobează mai multă realitate. Nu ne aflăm atît în fața unor texte autonom concepute, ci mai degrabă în fața unei cercetări unice care desfășoară mereu noi variații pe cîteva teme decisive. Autorul ține de altfel să își marcheze această opțiune metodologică: există expresii și citate care trec de la un text la altul, există mai cu seamă anumite evenimente și figuri spirituale care, mereu invocate, sînt emblematice pentru „stilul” căii isihaste, pentru ritmurile și pentru destinul ei ce se joacă simultan în *hieristorie* (ar spune Henry Corbin) și în istorie. Nu am de

gînd să inventariez aceste teme, ci doar să enumăr, pentru ilustrare, cîteva.

E vorba, în primul rînd, despre calitatea definitorie a isihasmului: în natura lui proprie, el înseamnă *experiență* spirituală; înseamnă *experiența trăită*, menținută, adîncită, stabilizată a unei liniști care absoarbe și depășește fragmentarea agitată a ființei umane; înseamnă *experiența trăită*, menținută, adîncită, stabilizată a unei *tăceri* care se unește cu tăcerea lui Dumnezeu, cu misterul lui. Or, așa fiind, textele de tip isihast sînt, pe de o parte, *secunde* față de experiența pe care o comunică; sînt, pe de altă parte, expresia unui mister, sînt texte eliptice, dens simbolice, criptice, paradoxale: ele necesită o descifrare care nu își propune să le „divulge” misterul, ci să-l facă să radieze. Isihasmul, spune A. Scrima, „e o cale cu totul înăpărentă, care nu poate deveni obiect de studiu ori de predare, ci rămîne «secretă»... De aceea, ca să percepem traseul isihasmului ar fi mai bine să învățăm să citim, să citim în adîncime.” Experiența și calea isihastă vor căpăta totuși, în secolul al XIV-lea, un al doilea nivel de expresie — o expresie doctrinară, formulată teologic de către Grigore Palama în confruntarea cu Varlaam și, mai general, cu un nou stil de gîndire asupra divinului.

Întîlnim astfel a doua mare temă a textelor lui André Scrima, anume ciclurile tradiției isihaste și locurile ei emblematice: traseul ei în istorie (inclusiv în istoria gîndirii europene) și geografia ei simbolică. Dacă în primul său mileniu (secolele IV–XIV), calea isihastă are expresii dense, legate strîns de practica spirituală și comunicate de la maestru la ucenic, pe linii de filiație spirituală, începînd din secolul al XIV-lea ea iese în lumina

istoriei, primește o formulare intelectuală elaborată (novatoare din punct de vedere teologic), se revarsă în viața Bisericii, se pregătește să facă față unui alt moment: prezența sa în lumea modernă, printr-o expresie și o practică adecvate acestei lumi. Pustia egipteană, Sinaiul, Athosul (el mai ales!), mînăstirea Neamț (prin Paisie Velicovski), Rusia „pelerinului rus”: iată cîteva mari centre ori puncte de articulație ale acestei tradiții.

În sfîrșit, întîlnim mereu în textele lui André Scrima, anumite figuri și situații simbol, evocate și interpretate ca niște paradigme ale atitudinii isihaste și, în fond, ale vocației monahale. Cea mai spectaculoasă și mai des menționată este o figură de contestatar și de marginal din secolul al XIII-lea athonit: Maxim Causocalivitul (*Causocalybites*), Maxim „arzătorul de colibe”. În Athosul care își uitase întru cîțva, în acel secol, vocația de căutare a lui Dumnezeu în adîncul îmițat al inimii și al rugăciunii ei, în Athosul care se deda unei evlavii confortabile și convenționale, Maxim era simbolul, pus în act, al itineranței spirituale, al călătorului pe calea ineputabilă a lui Dumnezeu. El se așeza pentru cîtăva vreme în preajma unei mînăstiri, într-o colibă — ca un marginal, ca un străin, ca un solitar („singurătate”, legată de unificarea ființei, este una dintre semnificațiile *hesychiei*), ca o reamintire a condiției interioare a monahului. După ce comunitatea îl percepușe și îl acceptase în calitatea lui de „excentric”, el își ardea coliba și pornea mai departe. „Era”, spune A. Scrima, „ca un fel de provocare permanentă, lansată monahilor *instalați* din acel ținut.” Maxim „arzătorul de colibe” întru chipa refuzul sedentarizării, refuzul de a se lăsa prins

într-o formă limitativă al celui care înaintează perpetuu spre și în libertatea Duhului.

Coeziunea textelor din acest volum are, intelectual vorbind, un caracter personal fiindcă autorul se așază în fața subiectului de studiu cu o atitudine de lectură și de cercetare personală: depistînd anumite teme și personaje emblematice, alegînd să-și conducă cercetarea prin rotirea insistentă împrejurul lor, el trasează spațiul de sens al isihasmului. Dar coeziunea textelor din acest volum e dată, spuneam, și de caracterul lor angajat. A cerceta calea isihasmului înseamnă pentru André Scrima a cerceta și a pătrunde în fond sensul propriului său angajament de monah. Înseamnă a cerceta experiența (spirituală, intelectuală, existențială) a unei foarte lungi linii de „profesioniști” ai rugăciunii, de călători în Dumnezeu. Înseamnă a participa la acest curent contemplativ. Maxim Causocalivitul e, mai cu seamă, un model ce i se potrivește lui André Scrima; insistența cu care îl menționează ține nu numai de relevanța pe care „arzătorul de colibe” o are pentru calea isihastă; el e probabil relevant și pentru felul în care André Scrima și-a conceput, și-a construit, și-a asumat destinul. Și André Scrima e un călător care a refuzat evlavie convențională, încadrarea în categorii poate respectabile, dar statice ale credinței; și el s-a desprins mereu de locuri și de medii ce l-ar fi putut fixa excesiv, și el și-a trăit fiecare episod al vieții ca pe o etapă de drum: un drum care, în ascunsul lui, e un drum vertical nemărginit.

Există, în volumul său, *Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană* (Humanitas, 1996) o observație precisă în această privință, legată de traseul altui călător, un călugăr

rus — Ioan cel Străin — care, în scurta lui ședere la București (1943–1946) a deschis grupului de la Antim orizontul tradiției isihaste. „Îmi spuneam, încă de pe atunci (din vremea experienței de la Antim *n.n.*) că părintele Ioan călătorește cu *Filocalia* dar și cu *Pelerinul rus* așa cum acesta călătorea cu *Filocalia*“. Pelerinul rus, ca și părintele Ioan cel Străin călătoreau cu textele antecesorilor, dar călătoreau mai ales în aceste texte și prin ele, cu ajutorul lor. Or, mi se pare că, într-un anume fel, textele lui André Scrima nu sînt decît o nouă verigă în această itineranță, reluată, prelungită prin intermediul cercetării și al interpretării isihasmului. Asistăm astfel la efortul, *solidar*, al membrilor tradiției, pe de o parte. Asistăm la un exercițiu de atemporalitate, pe de altă parte: căci toți, ori în ce vreme s-ar afla, participă la prezentul Realității spre care călătoresc.

Dar, alături de călătoria în interiorul textelor și al tradiției isihaste, viața părintelui André Scrima, viața lui concretă a fost, chiar ea, un șir de etape și de stațiuni, a fost cumva proiecția vizibilă, atent construită de altfel, a opțiunii lui interioare. Textele din volumul de față se leagă de cîteva dintre aceste etape, sînt produse ale acestor etape, iar reunirea lor devine expresivă și pentru biografia de călător a autorului. În prefața la volumul *Timpul Rugului Aprins*, Andrei Pleșu face un excelent și ascuțit portret de ansamblu acestei figuri de „inclasabil“: de la personajul exterior la tipul de discurs al lui André Scrima, de la traseul biografic ce lasă să transpară „configurația unui destin“ pînă la prezentarea cîtorva teme dominante în hermeneutica lui spirituală, care e, în întregul ei, „o reaşezare liberă în

spațiul tradiției“. Mă voi mărgini, ca atare, să adaug numai cîteva precizări referitoare la episoadele în care au apărut textele reunite aici.

În perioada 1961–1964, din care datează cea mai mare parte a acestor texte, părintele André Scrima se afla, așa cum îi place să noteze, „între Orient și Occident“, între Paris, Liban și Patriarhatul Ecumenic, al cărui „Tron“ se află în Fanar, la Istanbul. La Paris era legat mai cu seamă pe atunci de Centre d'Études „Istina“, un prestigios centru dominican dedicat în mod special cunoașterii tradiției răsăritene și reîntîlnirii între Orientul și Occidentul creștin. Prietenia lui André Scrima cu părintele Christophe Dumont, directorul Centrului „Istina“ va fi, din punct de vedere intelectual, spiritual, apoi în ce privește relațiile cu mediile ecleziale savante și ecumenice, fertilă și constantă. În arhiva André Scrima, păstrată la New Europe College, Institut de Studii Avansate — București, se găsesc numeroase scrisori între cei doi; tonul lor îmbină căldura amicitiei, responsabilitatea pentru unitatea, de reasumat, a Bisericii, eleganța și verva unor spirite libere. În revista *Istina* apăruse în 1958 un important studiu al lui André Scrima, „L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine“ semnat „Un moine de l'Église Orthodoxe Roumaine“. Ceea ce s-a păstrat la București din corespondența științifică a acelei perioade include invitații la reuniuni academice (Colocviile de filozofie Castelli, Roma; a IV-a Conferință de Studii patristice, Oxford), solicitări ale unor reviste sau edituri occidentale de contribuții pe teme de spiritualitate răsăriteană, scrisori ale lui Mircea Eliade legate de invitarea lui André Scrima de a ține cursuri,

ca *visiting professor*, la Divinity School, University of Chicago.

La „capătul oriental” al situării sale din acei ani, André Scrima era membru al comunității monahale „Saint-Georges” (Deir-el-Harf, Beirut, Liban) și modelatorul ei spiritual. În arhiva de la București, se află câteva scurte *Notes sur l'oraison* despre atitudinea monahului față de rugăciune și în rugăciune — un text de o calmă simplitate. El e însoțit de proiectul de organizare a mînăstirii. Mi-a spus odată că încerca să propună atenției „colegilor” săi monahi sensul decisiv pe care îl au, în liturghie, momentele de tăcere: a fi atent la această tăcere, a deveni cît mai concordant cu ea înseamnă a te orienta spre acea tăcere esențială din care se naște cuvîntul liturgic, acea tăcere interioară unde își are locul propriu întîlnirea cu Dumnezeu (o temă foarte isihastă de altfel!).

În Liban, va fi de asemenea profesor de teologie ortodoxă la Facultatea de Teologie (1971–1974) și profesor de filozofie comparată la Facultatea de Științe Religioase (1974–1980) ale Universității Saint-Joseph, Beirut, precum și profesor la Universitatea Saint-Esprit, Kaslik, cea din urmă incluzînd un Institut Supérieur de Liturgie. Aici va susține mai multe cursuri de hermeneutică a unor cicluri liturgice, alături de cursul despre isihasm publicat în volumul de față. Împreună cu Augustin Dupré la Tour s.j., rectorul Universității Saint-Joseph, va fi inițiatorul și organizatorul unui Institut d'Études Islamo-Chrétiennes și va preda aici între anii 1977–1980 (rămînînd membru activ al corpului profesoral pînă în 1989). Libanul, unde — pe atunci — convivialitatea religiilor Cărții era o realitate de fiecare zi, se potri-

vea ca „sediu” pentru părintele și profesorul André Scrima; ceea ce implica și o lucidă evaluare a situației din teren. Se găsesc, printre textele sale, analize atente ale tensiunilor, constatate ori presimțite, din regiune care vor deveni curînd explozive.

În sfîrșit, textele din 1963–1964 pricinuite de celebrarea mileniului athonit se leagă, într-un fel sau altul, de calitatea lui André Scrima de arhimandrit al Patriarhatului Ecumenic. Invitat personal la Congresul de studii dedicat mileniului Sfîntului Munte, de la Veneția din septembrie 1963, el a prezentat acolo și mesajul de salut al Patriarhului Athenagoras (am cuprins în anexă, inclusiv pentru valoarea lui documentară, raportul adresat Patriarhului referitor la această întîlnire). Congresul a avut loc cu puține zile înaintea deschiderii celei de-a doua sesiuni a conciliului Vatican II, conciliu unde André Scrima va fi reprezentantul personal al Patriarhului Athenagoras un an mai tîrziu, la a treia sesiune. Articolul *Un millénaire monastique. La Grande Laure de l'Athos 963–1963. Son sens, sa commémoration, sa portée oecuménique* se referă la celebrarea chiar pe Sfîntul Munte a mileniului și, alături de relatarea festivităților, conține o analiză a responsabilităților pe care acest mileniu de experiență spirituală le impune astăzi monahismului și totodată Bisericii — orientale și occidentale. E pledată, aici ca și în multe alte texte, cu o lucidă ferveare tema unității, de redescoperit, a Bisericii. E o unitate care face parte dintre trăsăturile esențiale și *de neșters* ale creștinismului; e o unitate care nu s-a rupt, la un moment dat al istoriei, spune A. Scrima, ci a fost suspendată și trăită în separație, e o uni-

tate ce trebuie *recunoscută* și reactualizată. „Paradoxul ce domină *in secreto* relațiile între Bisericile catolică și ortodoxă este în fond acela că ele rămân *una* în separație și că vor să-și trăiască separat această unitate. Nu unitatea lor, *de nedesfîntat*, e oare cea care face psihologic dificilă întîlnirea celor ce se complac, într-un fel sau altul, în atmosfera separației, refuzînd să recunoască *hic et nunc* realitatea unității?” Evenimente ce se vor petrece curînd după aceea, evenimente la care A. Scrima va avea o discretă participare (întîlnirea Papei și a Patriarhului ecumenic, în ianuarie 1964 la Ierusalim; ridicarea anatemei și rugăciunea Papei la altarul Sfintei Sofia, unde ele fuseseră declarate de cele două Biserici în 1053), mai general, deschiderea ecumenică pricinuită de conciliul Vatican II arată că André Scrima depistase just una dintre responsabilitățile *actuale* (actuală în istorie și în trans-istorie) ale tradiției creștine.

O altă temă, pe care hermeneutica lui a pus-o în mod constant la lucru, este necesitatea însoțirii tradiției spirituale (cea isihastă sau oricare alta) de un comentariu cultural care să o facă inteligibilă și transmisibilă vremurilor moderne. O spunea în cuvîntul de introducere la mesajul Patriarhului ecumenic adresat congresului de la Veneția: „Organizatorii acestui congres aduc astăzi ceremoniilor athonite fericitul și necesarul complement al unei sesiuni de studii. Faptul mi se pare demn de remarcat fiindcă el evocă acea mediere culturală de care o tradiție spirituală are deseori nevoie pentru a fi explicitată, pentru a fi transpusă întrucîtva în termeni de cultură în scopul de a îmbogăți sau chiar de a înnoi astfel spiritul unei epoci.” În sfîrșit, hermeneutica lui

André Scrima are încă o calitate — rară între autorii creștini actuali — anume libertatea și rigoarea cu care invocă date ale altor tradiții spirituale: pentru el, convergența religiilor către polul divin, către Universalul viu care le-a instituit este una dintre dovezile autenticității lor. Colocviul „Traditional Modes of Contemplation and Action”, organizat la Rothko Chapel, Houston, Texas în 1973 constituie, prin locul unde s-a petrecut, prin temă și participanți o bună ilustrare a felului cum această convergență poate fi asumată în termeni actuali. Rothko Chapel e un spațiu de meditație și de reculegere, poate puțin prea explicit conceput ca deschis tuturor căilor spirituale. El a fost creat de Fundația familiei De Menil, un foarte generos și distins centru de mecenat cultural, academic și spiritual din Houston. Lunga prietenie între doamna Dominique De Menil și părintele André Scrima s-a întemeiat în mare parte pe sensibilitatea comună față de datoria, aș spune, de universalitate presupusă de o angajare religioasă lucidă. Colocviul din 1973, al cărui organizator principal a fost profesorul Iusuf Ibish — șef al Departamentului de Studii islamice la Universitatea americană din Beirut și coleg al lui André Scrima la Universitatea Saint-Joseph — a reunit specialiști în studii comparate ale religiilor și cercetători ai gîndirii tradiționale din spațiul indian, tibetan, nipon, islamic, ebraic, creștin, african, amerindian: persoane pentru care gîndirea tradițională nu era doar obiect de studiu, ci și de adeziune, de dialog spiritual viu. Drept urmare, colocviul acesta a fost, spunea A. Scrima în introducerea volumului care i-a publicat lucrările, „o aventură a întîlnirii, o aventură a limbajului”. „Contemplație și acțiune

în religiile lumii“ — iată un subiect care își propune să dea seamă despre *completitudinea* unei tradiții, despre aspectul ei de cunoaștere și despre aspectul ei de lucrare în imediatul lumii și al istoriei, despre eficacitatea actului întemeiată pe luciditatea spiritului. De altfel unul dintre scopurile colocviului a fost acela de a oferi unei lumi *extrem-occidentale*, situată în *apusul tradiției*, o reflexie — în convergență — a tradițiilor asupra îmbinării între a fi în lume și a fi în prezență, unificatoare, a Realității din care lumea derivă.

În sfârșit, am inclus în volum un text despre Athos din ultima perioadă bucureșteană a părintelui André Scrima. Plecat de lângă prietenii săi de la Antim în 1956, după un traseu ce a cuprins Orientul îndepărtat și apropiat (India, Liban, Istanbul), Ocidentul mai mult ori mai puțin îndepărtat (Houston și Paris), părintele Scrima s-a întors în 1991, de Paști, la Antim. Cei zece ani petrecuți la București (în str. Caragea Vodă 9–15) au fost și ei ani de radiație intelectuală și spirituală, de prietenii și întâlniri. Unul dintre capitolele cărții sale *Timpul Rugului Aprins* se numește „Întâlniri în jurul unui pelerin străin“. El însuși avea această calitate: un călător prin teritoriul fără limite al tradiției vii, prin *prezentul* ei, le poate deschide și altora acest orizont. Intelectuali angajați spiritual i-au fost aproape, Andrei Pleșu, Horia-Roman Patapievici și Virgil Ciomos mai cu seamă; câțiva alții l-au solicitat, l-au ascultat, i-au perceput calitatea de călător sau, pur și simplu de gânditor consistent și viu în domeniul științelor religiei. Prezența sa la Colegiul Noua Europă, în cercurile de studiu, private sau publice, cartea sa despre *Timpul Rugului Aprins*. *Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană* (cuprinzând

o interpretare a experienței spirituale a grupului de la Antim, din anii 1943–1958) ne-au pus în fața unui *stil de a trăi tradiția* — cu eleganță, cu rigoare, cu libertate —, un stil de a trăi tradiția, încă o dată, în prezentul ei: prezentul imediat, implicînd dialogul între spiritualitate și cultură, implicînd deschiderea spre celelalte tradiții, implicînd datoria de unitate și de universalitate a creștinismului, și prezentul atemporal spre care o asemenea cale conduce.

Articolul *Despre Munte* se referă mai cu seamă la depozitul tradiției care astăzi e învăluit la Athos de o „sfîntă melancolie“. E situația unui centru care, pentru a se conserva în vremuri prea agresive, precum cele de față, tinde să se închidă, să adopte o atitudine de izolare, iar nu de radiație; păzitorii lui ajung, chiar ei, printr-o fidelitate prea formală, să se închidă față de adevărul profund al acestui depozit. Însă André Scrima, care vorbește și în numele unor amintiri personale, evocă, dincolo retractilitatea actuală, „Athosul trecut în invizibil prin contemplație, prin rugăciune, prin acel «război nevăzut» care asumă cosmic — fără emfază sau prezumție — ciclul nostru actual“. În fond, spunea el în finalul unui alt text (*Réflexions sur les rythmes et la fonction de la tradition athonite*), o tradiție contemplativă (tradiția isihastă mai cu seamă) trebuie să găsească mereu dozajul potrivit între mărturisirea explicită, prin cuvînt, prin reformulări adaptate vremilor, și mărturisirea ei esențială care e o *radiantă tăcere*.

Faptul că André Scrima a fost un călător, un călător al tradiției răsăritene e dovedit și de întîlnirile academice, intelectuale, spirituale, pe care le-a avut pretutindeni, din Orient pînă în Occi-

dent, de la București, la New Delhi, la Beirut, Constantinopol, Roma, Paris și Houston. Corespondența sa științifică și eclezială cuprinde nume distinse din domeniul științelor religiei și din mediile creștine, ecumenice și savante.¹ A fost nu

¹ Alături de corespondența cu Académie Internationale des Sciences Religieuses (Bruxelles), între 1965–2000, se află, printre scrisorile din arhiva de la New Europe College — București, cele adresate lui André Scrima de către: Enrico Castelli (Director al Istituto di Studi Filosofici, Università di Roma), Mircea Eliade (University of Chicago), Jerald C. Brauer (Dean of the Divinity School, The University of Chicago), Constantin Andronikof (Institut Saint Serge, Paris), Jacques Masui (Director al revistei *Hermès*, Paris), Maurice Nédoncelle (Doyen honoraire et Professeur à la Faculté de Théologie Catholique, Université de Strasbourg), Jacques Dabin (Recteur des Facultés universitaires Saint-Louis, École des Sciences philosophiques et religieuses, Bruxelles), Raimundo Panikkar (University of California, Department of Religious Studies), A. Vergotte (Université Catholique de Louvain, Faculté de Psychologie), Alphonse Dupront (Président d'honneur de l'Université de Paris-Sorbonne, Centre d'anthropologie religieuse européenne — EHESS), Christoph von Schönborn (Albertinum, Fribourg), actualul cardinal, arhiepiscop a Vienei, Claude Geffré (Directeur de l'École biblique, Jérusalem), Giuseppe Alberigo (Director al Istituto per le Scienze religiose, Bologna), Michel Chodkiewicz (arabist, directeur d'études EHESS, Paris), Lilian Silburn (indianist), André Padoux (indianist C.N.R.S.), Andrea Riccardi (inițiator și responsabil al Comunità di Sant'Egidio, Roma; profesor de istoria creștinismului la Università di Roma), Andrei Pleșu (Rector al New Europe College – Institut de Studii Avansate București), Radu Bercea (Directorul Institutului de Studii Orientale „Sergiu Al-George”, București), Ioan I. Ică jr (Director Editura Deisis, Sibiu), Enzo Bianchi (Il Priore di Bose), Kapila Vatsyayan (Academic Director of Indira Gandhi National Centre for the Arts, New Delhi),

numai un călător al tradiției, ci și un om care i-a deschis, i-a interpretat, i-a trecut mai departe mesajul. Henry Corbin declara, în 1975, la un colocviu Berdiaev: „Numai datorită unor gânditori ruși ca N. Berdiaev ori A. Homiakov — care nu erau teologi oficiali — o parte dintre noi, cei din Apus, am devenit conștienți de ceea ce era specific și «de viitor» în creștinismul răsăritean”. Cuvintele acestea s-ar potrivi într-o oarecare măsură și lui André Scrima. Membru al *ecclesiei*, al comunității christice și membru al acelei comunități de însingurați spirituali care sînt monahii, el s-a păstrat mereu ca un străin, ca un itinerant: a fost unul dintre acei călători grație cărora, în Vestul sau în Estul Europei, am putut lua act de tradiția creștină răsăriteană, am putut-o reîntilni într-o formă vie, am putut pre-simți Universalul întrupat spre care ea conduce.

Anca Manolescu

H.-R. Patapievici (scriitor, istoria ideilor), Virgil Ciomoș (Facultatea de Filozofie, Universitatea din Cluj), Remo Guidieri (profesor de antropologie și estetică la Université Paris X, Nanterre, la School of Architecture of Cooper Union, New York și la École des Beaux-Arts, Paris), Monseniorii Pierre Duprey și J. Q. M. Willebrands, secretari ai Secretariatului ad Christianorum Unitatem Fovendam, Vatican (n. ed.).

Monahismul ortodox: istorie, tradiție, spiritualitate

Patrie a religiilor prin excelență, Răsăritul este deopotrivă locul de obârșie al monahismului. Și cum ar putea fi altfel, de vreme ce religiile și monahismul se află mereu împreună pe firul vechilor tradiții răsăritene? Dacă prezența sihaștrilor sălășluind în depărtarea lumii — și, într-un fel, dincolo de ea — a conferit religiilor extrem-orientale și, mai târziu, celor mediteraneene, ca o trăsătură caracteristică, aspirația neostoită către Absolut, așteptarea Celui care vine a făcut să se ivească, în sînul poporului ales, nu doar prooroci sau anahoreți, ci și adevărate comunități monahale menite a-i pregăti calea. Pe de altă parte, deoarece domnia lui Christos și întemeierea Bisericii au însemnat nu doar o cotitură, ci o schimbare radicală în destinul religios al omului, nu ar avea rost să facem să decurgă monahismul creștin din forme de trăire analoage, întâlnite în alte părți. De altfel, acesta are de la bun început conștiința apartenenței sale la o ordine de altă natură: el este, în esență, un semn al înnoirii tainei lui Dumnezeu cel viu, altfel spus, al desăvîrșirii timpurilor în Christos. Dacă monahismului nu i se poate recunoaște o anume dată de origine, după cum nu i se pot recunoaște, cu precumpănire, unul sau mai mulți întemeietori, aceasta se datorează faptului că, departe

Elanul profetic
(de la începuturi pînă la Sinodul
de la Chalcedon — 451)

de a reprezenta un fenomen neobișnuit, constituirea sa treptată și manifestarea sa deplină în sinul Bisericii n-au făcut decît să dezvăluie viața profundă a acesteia. Printr-un asentiment împărtășit în mod firesc, Biserica Ortodoxă¹ este socotită Biserică „monahală“, în virtutea faptului că, din punctul ei de vedere, monahismul este el însuși eclezial. Locul monahismului, acesta fiind parte integrantă a Bisericii, nu este în marginea ei, dimpotrivă, e un loc central, un loc de vîrf. Presupus și orientat de modelul însuși al vieții creștine, el presupune și orientează la rîndul său această viață. O prezentare succintă a căilor tradiționale ale monahismului răsăritean va fi probabil suficientă pentru ilustrarea acestui adevăr, dar cu o condiție: să știm să organizăm întinsul domeniu al unei istorii ce se țese, în aceeași măsură, din fapte aparente și evenimente de taină. Într-adevăr, istoria monahismului răsăritean este o istorie *semnificativă*, ea fiind purtătoare a unui plan unic de-a lungul veacurilor: acela de a exprima deplinătatea tainei lui Dumnezeu întrupat. Fapt vădit de mișcarea ce a condus monahismul, de la primele pustii profetice, înaintînd pe firul sinoadelor ecumenice, pînă la Athos, centru de unde, la cumpăna mileniilor, mișcarea aceasta va reverbera mai departe, spre alte tărîmuri și alte destine. Tocmai de aceea, etapele pe care le distingem, în cele ce urmează, trebuie privite nu atît ca perioade închise cît, mai degrabă, ca treptele unei dezvoltări organice și ale unei creșteri spirituale.

¹ Expresiile „Biserica răsăriteană“, „Biserica Răsăritului“, „Biserica bizantină“ se referă, în textul de față, la Biserica Ortodoxă a Răsăritului (n. ed.).

La început a fost pustia, s-ar putea spune. Fiindcă de aici, din pustie, ne vin, la începutul veacului al IV-lea, cele dintîi nume de asceți, între care cel al Sfîntului Antonie și, o dată cu aceasta, imaginea exemplară a monahului. Loc al nesfîrșitei singurătăți, al austerității și al despuierii de sine, pustia constituie, înainte de toate, proba de adevăr pentru făptura umană. Ea îi îngăduie omului — o dată ce ultimele iluzii au fost îndepărtate — să se descopere întocmai cum este și îl pregătește astfel pentru întîlnirea vie cu Dumnezeu. Totuși, acest lucru nu e de ajuns pentru a putea explica sensul ultim al pustiei creștine, acel puternic șuvoi de viață nouă ce avea să se reverse asupra Bisericii fără a mai secătui vreodată. Pentru a sesiza originea rodirii sale peste timp, trebuie să ne gîndim la o obîrșie cu adevărat radicală:

La început a fost crucea. //

De altminteri, în viziunea celor dintîi creștini, pustia și crucea se aflau într-o permanentă comunicare. Nu e oare pustia asociată cu căderea originară care, îndepărtîndu-l pe om de Arborele Vieții, ocultase Paradisul, osîndise seminția umană la surghiun, departe de fața lui Dumnezeu, aducînd-o, în cele din urmă, la această ultimă formă de înstrăinare: moartea? Prin crucea lui Christos se săvîrșește întoarcerea în Dumnezeu: pentru Răsărit crucea reprezintă, în primul rînd, semnul de izbîndă al învierii, înnoirea vieții create prin darul Vieții increate. Răsădită în pustie de către monahi, puterea ei operează aici trans-

figurarea ființei pînă în străfundurile sale, dar nu fără a o trece prin aspra realitate a ascezei, altfel spus, prin proba constantă a unei adevărate morți-învieri. Sensul ultim al pustiei monahale este pascal.

Știm astăzi în ce măsură lanțul ce-i leagă pe cei dintii anahoreți de apostoli s-a întins, verigă cu verigă, fără întrerupere. Cei consacrați, fecioarele, asceții și, pe treapta cea mai înaltă, martirii, au menținut neconținut, în sinul Bisericii, simțul unicului neșes și mărturia adusă învierii lui Christos. Ne putem întreba, desigur, ce împrejurări au făcut ca, în veacul al IV-lea, rostul acestei tradiții de început să fie preluat de viața monahală. Unele sînt, fără îndoială, mai puțin evidente însă, în mare, faptul pare incontestabil legat de transformările complexe care au însoțit începutul erei constantiniene, trecerea de la epoca martirilor la epoca imperiului. Experiența fundamentală a iubirii lui Christos, „iubire crucificată și înviată”, care însuflețise lupta vizibilă a martirilor, va fi așumată de acum înainte de către monahi „martirii albi”. Totuși, nu se cade să gîndim, pornind doar de la această trăsătură, o interpretare exhaustivă a monahismului de început, a cărui ivire profetică în cadrul Bisericii capătă, la drept vorbind, un caracter de plenitudine și de totalitate. „Neamul călugărilor este adevăratul Israel”, va spune unul dintre ei, Sfîntul Ioan Cassian (362–432), un Israel eschatologic, am adăuga noi. În zorii zilei noi a istoriei, tocmai în monahi și prin monahi întreața Biserica se mută în pustie (cf. Apocalipsa, 12, 14), ca și cum ea s-ar naște a doua oară, în decursul unei peregrinări mistice, ce avea să vadă revărsîndu-se deplin harul botezului și reapă-

rînd chipul lui Dumnezeu pe chipul omului, anticipare vie a parusiei.

Cele spuse pînă aici ne vor fi de ajutor la înțelegerea tradiției pustiei, fără a o denatura în spiritul și adevărul ei. Căci nouă, oameni ai vremilor de față, ne este cîteodată greu să depășim îndoiala: la urma urmei, ne putem întreba, retragerea de bună voie a călugărilor în pustie nu era cumva o fugă de la îndatorirea de creștin? Nu se îndepărtau ei cumva astfel de Biserică și de lucrarea ei evanghelică? Or, dintru început, pustia monahală ne liniștește, în această privință, prin cuvîntul și pilda ei: nu e vorba nicidecum de ieșirea din sinul Bisericii, ci dimpotrivă, de înaintarea tot mai adîncă în Biserică, pînă la atingerea inimii ei. Departe de a însemna o evadare colectivă sau o aventură în afara comunității, monahismul de la începuturi întruchipează și proclamă, la limita extremă a angajării, responsabilitatea celui botezat în lumea aceasta, pînă la venirea Domnului. El rămîne înalta școală a tainei milei creștine.

Printr-un fenomen de rodire spontană, ecou al locurilor din Vechiul Testament, în veacul al IV-lea, pustiiurile se umplu de monahi. Egiptul, Sinaiul și Palestina, Siria Superioară și cea Inferioară și, mai la nord, Capadocia, unde monahismul vasilian va face joncțiunea cu monahismul bizantin strict definit, schițează contururile acestei prime expansiuni. Concret vorbind, diferitele forme ale vieții monastice, nu mai puțin decît spiritul ei, sînt de pe acum configurate și se manifestă ca atare. Dacă uneori ele sînt însoțite un timp de excrescențe laterale, acestea vor fi curînd decantate și înlăturate prin însăși forța discernămîntului monahal, a cărui grijă perma-

nentă este aceea de a păstra în Biserică echilibrul favorabil acelei deplinătăți, ce cuprinde cu aceeași necesitate anahoreza absolută și monahismul cenobitic. Vom aminti așadar pe scurt *formele tipice* ale celei dintii tradiții monahale ca și principalele nume legate de ea, pentru a-i evoca, după aceea, *viața interioară*.

Chemarea esențială a pustiuului se exprimă în *viața eremitică*, petrecere desăvârșită a vieții în Dumnezeu, pentru Dumnezeu și prin Dumnezeu. Ea s-a făcut auzită deslușit în Egipt, în persoana Sfintului Antonie cel Mare, „patriarhul călugărilor”. Nu trebuie să uităm însă că, deși cel dintii cunoscut, acesta n-a fost probabil întiiul schimnic în fața lui Dumnezeu. Eremitismul răsăritean prezintă, într-adevăr, un chip dublu: cel dintii, al pustnicului absolut, abia zărit undeva — și atunci din întâmplare —, la hotarul lumii viitoare, asumînd pînă la capăt această zicere aspră a unui monah din veacul al IV-lea: „cel ce are dorința să fie cunoscut lui Dumnezeu, să caute să rămînă, pe cît îi stă în putință, necunoscut oamenilor”; cel de-al doilea este eremitul divulgat fraților săi, am putea spune, acela care, odată ajuns la maturitate spirituală în contemplarea lumii ce va să vină, se îndreaptă apoi spre lumea vremelnică. Dezvăluirea deplină a celui de-al doilea tip este viața Sfintului Antonie, care umple mai bine de un veac (251–356) de istorie a Bisericii și care înrîurește adînc pe cele ce vor urma. Întocmită de Sfîntul Atanasie al Alexandriei, biografia sa constituie într-adevăr, dincoace de epoca martirilor, tiparul în care atîtea generații creștine își vor turna dorința arzătoare de a trăi viața însăși a lui Christos. Calea urmată de sfînt descrie pur și simplu, de acum

înainte, calea evanghelică a omului ce caută fața lui Dumnezeu. Pentru a răspunde chemării Domnului, presimțită într-o zi în cuvîntul Evangheliei: „Dacă voești să fii desăvîrșit ... vino de urmează Mie” — cf. Matei, 19, 21 — tînărul Antonie se leapădă de toate bunurile sale și, sub îndrumarea unui bătrîn, începe să trăiască la marginea satului o viață de evlavie „vegînd întruna asupra sa și purtîndu-se cu rînduială”; aceasta fiind cea dintii etapă firească a unei existențe ce ia cunoștință de credința ei. Curînd însă, ascetul va înțelege că miza luptei sale depășește, într-un fel, propria sa persoană, că e nevoie să-și urmeze Învățătorul tot mai departe. Atunci, iată, se retrage în pustie și, amănunt nu lipsit de importanță, se închide într-un mormînt: aceasta fiind cea de-a doua etapă, teribilă, pe parcursul căreia pustnicul experiază din interior, în sufletul și trupul său, moartea-înviere. Acum de-abia poate intra în cea de-a treia și lungă perioadă (20 de ani) de sihăstrie absolută, în cursul căreia va fi inițiat în misteriiile Duhului ca „în adîncul cel mai lăuntric al unui sanctuar”, și va fi preschimbat în sine însuși, așa cum Dumnezeu l-a cunoscut și așa cum îl vor cunoaște, curînd, frații săi. Căci — și aceasta este cea din urmă etapă — viața monahală își află împlinirea în apostolat, ba mai mult decît atît, monahul se dovedește a fi „omul apostolic” în cel mai înalt grad. Antonie se întoarce în lume, iar „Domnul”, ni se spune, „dădea atîta tărie și atîta dulceață cuvintelor sale încît acestea îi mîngîiau pe năpăstuiți și îi îmbunau pe cei ce nu se aveau deloc bine împreună; ele le spuneau tuturor că nimic nu poate fi mai bun pe lumea asta ca dragostea pe care trebuie să o avem pentru Iisus Christos”. După pilda apos-

tolilor, charisma Sfântului Antonie s-ar putea cuprinde în aceste cuvinte: el este Părintele spiritual, este „Avva”, cel ce transmite în Biserică, deopotrivă, viața și adevărul.

În Antonie, monahismul răsăritean își află astfel prototipul sau, dacă dorim, icoana vie. Ucenicii săi, tot mai mulți, se strâng în jurul lui, și astfel pustiuul prinde viață. Cel dintâi așezământ se află chiar pe locul unde și-a dus lupta, între Pispir și Muntele Qolzum, pe valea inferioară a Nilului, între acest fluviu și Marea Roșie. Ceva mai târziu, o a doua așezare de pustnici, destul de numeroasă și repede cunoscută în lumea întreagă, se constituie în jurul egumenului Ammun, la vreo șaiszeci de kilometri sud-est de Alexandria, în deșertul Nitriei. Ea continuă, la vreo douăzeci de kilometri mai încolo, cu „deșertul Chiliilor” unde trăiesc, răzleți, în jur de 600 de călugări vrednici de viață solitară. Aceasta este *lavra*, formă de viață monastică intermediară între sihăstria pură și viața cenobitică (de obște), călugării locuind în chilii destul de îndepărtate unele de altele, sub îndrumarea spirituală a unui sau mai multor bătrâni, împărțășind un minimum de viață comună pentru a lua parte atât la serviciul divin cât și la masă în anumite zile de peste an.

Cam prin anii 330 este întemeiată, în deșertul Sketis, la vreo 70 de kilometri spre sud de Nitria, un al treilea centru eremitic, de către un discipol al Sfântului Antonie, egumenul Macarie, înaltă figură a spiritualității răsăritene. De altfel, tendința de a înainta tot mai adânc în deșert se va accentua pe măsură ce întiile așezăminte eremitice ajung să fie cunoscute și încep să aibă deschidere spre lume. Bine cunoscutul pustiu

al Tebaidei este un exemplu de acest fel, în timp ce ultimele generații de anahoreți egipteni se retrag în depărtatele pustietăți din Egiptul de Sus, la fruntariile Etiopiei, de unde numele lor ajung uneori pînă la noi împletite cu propria lor legendă: Onufrie, Marcu Ascetul, Paul de Temueh.

Totuși, în perimetrul inițial al anahoretismului, adică în Egiptul Inferior, mai cu seamă la Sketis, apare un fapt de mare însemnătate: eremiții descoperă teologia alexandrină. Mai exact spus, curentul teologic încheiat în jurul numelui prestigios și amplu discutat al lui Origen, reluat și decantat de Părinții capadocieni din veacul al IV-lea, se întoarce în Egipt prin persoana lui Evagrie Ponticul (+399) și primește aici, am putea spune, botezul deșertului. Evenimentul, plin de consecințe pentru viitorul spiritualității creștine, n-a trecut fără să iște tulburări adesea grave, ale căror valuri au agitat viața Bisericii Răsăritului un veac întreg. Ceea ce dovedește, în același timp, gravitatea dezbaterii suscitată precum și conștiința pe care primii monahi o aveau în ce privește responsabilitatea lor în plan teologic, după ce ea se manifestase deja în focul credinței vii: e vorba, în fond, de a avea grijă ca teologia să nu devină inteliecție abstractă, cînd ea înseamnă acces al întregii ființe, prin puritatea inimii, la viața lui Dumnezeu. Vom regăsi mereu, pe firul istoriei, această moștenire a pustiuului dintîi, consfințită de Biserică, al cărei izvor este vădit evanghelic.

Tot întîia jumătate a veacului al IV-lea egiptean va fi martora întemeierii și răspîndirii celei de-a treia forme de viață monastică, viața de obște sau chinovială. Părintele și însuflețitorul acesteia este Sfântul Pahomie (+347). Atît în Regula

cît și în scrierile care ne-au parvenit, apar deslășit trăsăturile fundamentale ale „mînăstirii”, așa cum e cunoscută astăzi. Regula chinovială rostuiește, sprijină și îndrumă viața fraților potrivit unei rînduiei bine definite, în centrul căreia se află chinoviarhul. Ritmul rugăciunii, al muncii, al mesei, al ascezei se petrece în deplină ascultare, virtute esențială și principiu cheie al unității cenobiei. Să amintim că cenobitismul pahomian a avut o răspîndire surprinzătoare: în timpul vieții Părintelui (a cărui soră Maria întemeiază o chinovie de monahii), ori sub îndrumarea urmașilor și discipolilor săi, printre care Teodor, Horsiesius, Schenudi, pe valea superioară a Nilului și în regiunea Tabenesi, lumea monahală sporește în așa măsură încît numărul călugărilor (fără îndoială de ordinul miilor) lasă uneori impresia că îl depășește pe cel al mirenilor.

Trebuie oare considerat că relativ proaspăta instituție pune în discuție formele de viață monahală evocate anterior, că ea dă într-un fel o altă menire stării monastice? Ar însemna să ne înșelăm profund asupra datelor reale ale monahismului răsăritean, ba chiar ale monahismului ca atare. E adevărat că, în raport cu structurile de obște pe care le presupune viața eremitică însăși într-un anumit stadiu (așa cum am văzut), monahismul pahomian face un mare pas înainte, a cărui explicație nu ține doar de legea numerelor mari. Într-adevăr, extraordinara atracție pentru pustnicie avea să facă, curînd, tot mai anevoioasă instruirea spirituală adîncită a călugărilor, iar această alunecare risca să producă o deviere a elanului inițial. Prin efortul lucrării sale, Sfîntul Pahomie înțelege să răspundă primejdiei, nu propunînd un alt ideal, ci un *cadru*

mai ferm pentru fervoarea monastică, pe care continuă să o gîndească în termenii evanghelici ai unei vieți desăvîrșite, de luptă spirituală, de puritate interioară, de practică neîncetată a milosteniei. Dacă este adevărat că moștenirea sa a fost uneori pîndită de pericolul închistării și al sclerозării, e neîndoielnic faptul că viața de obște rînduită de el aduce la lumină trăsături esențiale, proprii unei realități monastice unice: un mod de viață ce leagă cenobia de întîia comunitate creștină de la Ierusalim, „viața îngerească” de laudă și închinare, sensul eschatologic al credinței creștine. Faptul hotărîtor — și de acum evident — rămîne totuși caracterul de plenitudine în act al monahismului răsăritean, ce cuprinde, în comunicare intimă și deschidere unele față de altele, diferitele forme pe care el le îmbracă, de la eremitism pînă la cenobitism, fără a le supune unor compartimentări sau opoziții.

După cum am mai spus, în veacul al IV-lea întregul teritoriu biblic va fi populat de călugări. Egiptul păstrează totuși, dacă nu întîietatea obîrșiei unice, cel puțin pe aceea a modelului desăvîrșit. De aceea, pentru a cerceta celelalte teritorii monastice, aproape că vom relua acel traseu al întîiului „Israel”, cel din Egipt.

Pe Muntele Sinai, loc înalt al revelației și viitor sanctuar monastic, primii călugări sînt amintiți înainte de sfîrșitul veacului al III-lea. Ei nu vor întîrzia, fără îndoială, să se adune în obști de o oarecare mărime, căci temutele treceri ale nomazilor lasă adesea victime printre ei, de care pomenesc nu o dată povestirile vremii. Pe la sfîrșitul veacului următor, „Muntele Domnului” va deveni puternicul centru de sinteză spirituală și doctrinară ce va orienta tradiția monastică orto-

doxă pînă în pragul epocii moderne, lucru despre care vom mai avea prilejul să vorbim.

Un nou popas pe drumul Palestinei este pustiuul Gaza, unde trăiesc monahi încă din anii 330, în jurul egumenului Ilarion (personaj destul de puțin cunoscut altfel decît prin scrierile Sfintului Ieronim). Cît despre monahismul palestinian, acesta e situat în jurul Ierusalimului, al Mării Moarte (fost ținut al esenienilor) și pe malul Iordanului. Sfintul Hariton (+348) întemeiază lavra de la Paran, în sud-estul Ierusalimului; Sfintul Euthymios (Eftimie) ctitorește alta (pe la 411) între Cetatea Sfîntă și Ierihon, ale cărei chilii ținneau de o mînăstire „din vale”, condusă de Sfintul Teoctist; Sfintul Gherasim dă numele său mînăstirii pe care a ridicat-o la 2 km de Iordan, în pustiuul Iudeii; în sfîrșit, Sfintul Sava este ctitorul unei mari lavre, care se extinde cu o mînăstire și un „claustru” pentru instruirea novicilor, ce avea să devină mai tîrziu punctul focal al unei sinteze liturgice de mare autoritate în Biserica Răsăritului. Dacă ne-am propune să desprindem caracterele proprii monahismului palestinian, ar trebui să reținem, în primul rînd, simțul său deosebit pentru măsură. Lavra, ca formulă moderată, păstrează echilibrul între viața de pustnic și viața de chinovit, astfel că existența călugărilor parcurge un ritm complet. Aceștia petrec îndeobște perioada postului pascal în pustie, pentru a se afla iarăși împreună, în biserica mînăstirii, în noaptea de Paști. În felul acesta, asceza se îmbină cu liturgia în străfundurile sufletului. Să amintim, cu acest prilej, activitatea de binefacere (ospete, milostenie) a mînăstirilor din Palestina (ca și a celor din Egipt, care

ajutau adesea cu grîne regiunile mai sărace ale Imperiului).

Cu monahismul sirian se constituie, treptat, o tradiție statornică, bine definită. Fiind susținută de un simț, dacă nu chiar de un instinct aprig al ascezei (căci Siria a fost patria „stiliților” și a „nebunilor întru Christos”), se cuvine, mai întîi, să subliniem caracterul ei sapiențial, ce se explică, pînă la un anumit punct, prin ambianța scripturală în care se scaldă și prin rezonanțele specifice ale limbii sale semitice. Componentă de primă mărime a monahismului ortodox, spiritualitatea siriacă, în mod fericit complementară contemplației grecești, își lasă asupra lui amprenta unui lirism al spiritului, cum nu se poate mai evident la marii imnografi și melozi ai Bisericii Răsăritului. Din această eflorescență monastică, răspîdită de o parte și de alta a Eufratului, în jurul Antiohiei, Edessei, Nisibei, pînă la hotarele Persiei, se cade să reținem numele lui Aones, Iulian Sava, Iacob de Edessa, Simeon Stylitul, Iacob de Nisibe și mai ales Efrem (306–373), figură, aproape populară în Biserica Ortodoxă, de monah, de veghetor și pedagog al credinței.

Către mijlocul veacului al IV-lea, monahismul, aflat în continuă extindere, ajunge în Capadocia, ținut elen și creștin din Anatolia, unde se produce un viraj de anvergură. Eustațiu de Sebastia, figură destul de controversată, ținînd mai curînd de tradiția siriacă, întemeiază aici un așezămînt important, al cărui merit principal va fi acela de a-l fi cîștigat pentru viața monahală pe Sfintul Vasile, episcop de Cezareea (330–379). Cu acesta, monahismul răsăritean trece printr-o perioadă de transformare și se integrează în lumea bizantină propriu-zisă, cu problemele

și responsabilitățile ei, ce nu vor întârzia să apară, care deja au apărut. Simbolul viu al acestora este chiar Sfântul Vasile: pătruns de spiritul Scripturii, exeget de mare adâncime al acesteia, format la școala înțelepciunii grecești, căreia a știut să-i vadă finețea și să-i discearnă limitele, imbinând experiența proprie lumii cu responsabilitatea episcopului-apărător al credinței și cu avîntul contemplativ al autorului liturgic (numele său este asociat cu creația liturgică bizantină), toate aceste trăsături și-au pus în mod fericit amprenta asupra operei lui monastice. Dacă sîntem îndrituiți să socotim că, într-un anumit sens, el se află la capătul dezvoltării monahismului ortodox, e nevoie să mai amintim că realitățile acestuia nu prea îngăduie să se vorbească exclusiv de „întemeietori” sau de „reformatori”, ci doar de „martori ai Tradiției Bisericii” și de „Părinți”. Printre aceștia, Sfântul Vasile rămîne unul din cei mai mari: el trasează axul principal în jurul căruia Biserica bizantină își va organiza, ulterior, întreaga sa viață monastică. Partea esențială a operei sale constă în faptul că a accentuat omogenitatea dintre monahism și vasta realitate a Bisericii; că i-a permis monahismului să-și adîncească conștiința de a fi evanghelic și liturgic; că a pus în valoare viața comunitară și munca drept trăsături constitutive ale omului creștin. Moștenirea sa se va integra în mod firesc în moștenirea generală a Bisericii Răsăritului și în adevărul monahal al acesteia.

Pentru a încheia această scurtă privire asupra întîiei perioade a monahismului răsăritean, ar mai trebui să-i evocăm viața launtrică și spiritul. E important să o facem deoarece, mai mult decît de o etapă cronologică, e vorba aici de sur-

sa monahismului, altfel spus de ceea ce, în el, este în cel mai înalt grad, permanent și actual. Chiar dacă vom face abstracție de faptul că de aici derivă atît categoriile cît și vocabularul de bază al spiritualității creștine (răsăritene și apusene), vîrsta profetică a tradiției monahale (ca și vîrsta apostolică) rămîne o prezență constantă în sinul Bisericii. Este adevărat că, pentru a o sesiza în autenticitatea ei, trebuie să ne păstrăm spiritul liber atît de imageria creată de o pietate de tip folcloric cît și de clișeele propuse de cei ce raționalizează spiritualitatea. Strădania își află, totuși, în ea însăși propria răsplată.

Sensul ultim al ivirii monahismului în sinul Bisericii este, după cum am spus, pascal. Acest termen trebuie luat în înțelesul realismului evanghelic îmbrățișat de călugări: să trăiești din tăria învierii, să fii ca și mort pentru lume pentru a o asuma astfel în Christos. Învierea are aici toată întîietatea, ca germene lucrător în inimă din clipa botezului, căruia efortul ascetic îi deschide cele mai adînci unghere ale ființei, pentru a șterge din aceasta urmele morții, „pasiunile”, ce trezesc în inimă gustul neîntîietății. Este experiența radicală a nașterii omului nou în Dumnezeu. Cînd călugării Răsăritului vorbesc de *apátheia* (eliberarea de patimi), de „curăția inimii”, de *agápē* (dragostea frățească), ei înțeleg să exprime ceea ce poate fi exprimat dintr-o existență trăită în întregime în Dumnezeu, devenită semn al prezenței Sale. „Fiu al învierii” (Luca, 20, 36), monahul își propune să întruchipeze în Biserică „viața îngerească” (expresie sinonimă, în Biserica Răsăritului, cu cea de „cale monahală”), să vestească semnele Împărăției ce va să vină, tainic prezente încă de pe acum. A trăi, într-o condiție trupească,

o viață în asemănare cu viața lui Dumnezeu înseamnă a numi paradoxul creștin în tensiunea lui ultimă și fertilă, a-i așeza temelia pe smerenie. Monahii știu bine că „începutul mîntuirii este recunoașterea faptului de a fi supus greșelii” (Evagrie), și că, bunăoară, „cu mult mai mare decît cel ce îi învie pe cei morți prin rugă este cel ce se vede pe sine așa cum este” (Isaac Sirul). Dacă viața lor de zi cu zi este o înfruntare spirituală adesea necruțătoare și „încă pînă la sînge” (Evrei 12, 4), ea nu rămîne totuși mai puțin înrădăcinată — alt paradox creștin — în pacea și bucuria desăvîșirii. Cum să nu te miri cînd auzi pe cutare istoric modern al monahismului răsăritean deplîngînd faptul că întîii monahi ar fi înlocuit un „tratat al iubirii de Dumnezeu” cu un „tratat al luptei împotriva diavolului”, de vreme ce ar fi de ajuns o cunoaștere firească a învățăturii lor (fără a mai vorbi chiar de o cunoaștere prin conaturalitate cu viața lor), pentru a ne convinge că lucrurile stau exact pe dos. Monahii nu ostenesc să amintească, bunăoară, că „puterea răului e nimicită”, că „nimic nu ar mai putea fi o piedică pentru inima iubitoare de creator” și că „ultimul adevăr despre demon este acela că poate fi văzut”. „Nu mă mai tem de Dumnezeu, ci îl iubesc”: această mărturie a Sfîntului Antonie cel Mare este vestea cea bună din partea celui ce a descoperit deplinătatea intimității filiale cu Dumnezeu. Acolo unde ne-am fi așteptat, poate, la un tratat de morală sau la învățăminte privind lucrarea milei creștine, întîile generații de monahi ne dăruiesc mult mai mult: carta însăși a iubirii. E vorba, încă o dată, de taina Paștilor în noi, de acel schimb transfigurator de vieți între făptură și creator: „dă sînge și ia Duh” (avva

Longinus). „Acum toate s-au umplut de lumină”, sună cîntarea Bisericii Răsăritului, prin glasul unui monah, în noaptea Paștilor: „și cerul și pămîntul și cele de dedesubt. Deci să prăznuiască toată făptura învierea lui Christos întru care s-a întărit” (Sfîntul Ioan Damaschinul). Ca și partea lui Dumnezeu, partea iubirii este totul: „Ce este inima iubitoare?”, întreabă Sfîntul Isaac Sirul. „Este acea inimă înflăcărată de iubire pentru toată zidirea, pentru oameni, pentru păsările cerului, pentru dobitoace, pentru demoni, pentru toate făpturile. Cel dăruit cu o astfel de inimă nu va putea să-și aducă aminte sau să vadă o făptură fără ca ochii să nu i se umple de lacrimi din pricina milei nemărginite care-i cuprinde inima... Iată de ce omul acesta nu conținește a se ruga și pentru vrăjmașii Adevărului, pentru aceia care îi fac rău, ca ei să fie astfel păziți și curățați. El se roagă chiar și pentru tiritoare, minat de acea milă fără margini ce se trezește în inima celor ce sînt uniți cu Dumnezeu”.

Pustia știuse într-adevăr — și acesta nu e cel mai neînsemnat din meritele ei — să redescopere universul ca sanctuar. Este exact ceea ce spune doctrina contemplației naturale, atît de dragă monahilor răsăriteni: cunoaștere a slavei lumii în Dumnezeu și a slavei lui Dumnezeu în lume, împlinită, am putea spune, într-un spirit eucharistic de slăvire și lucrare în har, ce înalță dinlauntru viața intelectului. Aici ne apropiem, de altmînteri, de sursele tradiției filocalice în monahismul răsăritean: termenul provine de la *Fi-localie*, veche culegere de texte duhovnicești despre rugăciunea interioară, alcătuită în veacul al IV-lea, reluată și îmbogățită fără întrerupere pînă în zilele noastre; ea înseamnă iubirea Fru-

mușetii increate și îndumnezeitoare, a cărei strălucire îi va fi îngăduit ochiului omenesc să o primească prin Schimbarea la Față a lui Christos. În inima monahului, „gustul lui Dumnezeu” înlocuiește, de acum înainte, gustul iluziei și al risipirii de sine. Întărit în „pacea lui Christos care e dincolo de înțelegerea minții” (pornind de la numele ei grecesc, *hesychia*, această pace va desemna calea spirituală a monahului răsăritean, adică „isihasmul”), întărit în „sobrietate” (stare de trezie a minții), el este, de acum înainte, totală transparentă, deplină dăruire de sine, deschidere universală: „Monah e cel ce s-a despărțit de toți și e unit cu toți” (Evagrie). Ca o ultimă împlinire a iubirii pascale, cea prin care se intră în viața dumnezeiască, călugărul atinge starea de rugă neîntreruptă („dacă un monah se roagă doar când se roagă, acel monah nu se roagă niciodată”, spune o vorbă a pustiei); altfel spus, nemaifiind în nici un fel risipit, ci fiind integral pătruns de amintirea lui Dumnezeu, călugărului i se dezvăluie taina Sa printr-o cunoștință vie și de viață dătătoare. „Dacă ești teolog te vei ruga cu adevărat, și dacă te vei ruga cu adevărat ești teolog”: acest cuvânt al lui Evagrie e doar parafraza celei de-a șasea fericiri și nu face decât să lumineze veșnica reînnoire care este existența călugărului sau, mai exact, existența creștinului, căreia cea dintâi îi este model. „Înnoirea spiritului, convertirea, spune Isaac Sirul, e binevenită întotdeauna și pentru toți, pentru păcătoși ca și pentru cei drepiți, aflați în căutarea mântuirii. Desăvârșirea nu cunoaște limite, astfel că însăși desăvârșirea celor desăvârșiți nu e decât nedesăvârșire”.

Dacă prima perioadă monastică nu a lăsat veacurilor următoare un corp de rânduiești deter-

minate sau o învățătură sistematică, ea le va fi transmis, în schimb, o moștenire evanghelică vie, trăită: un Spirit, cel al apostolilor și al părinților; o doctrină, aceea a vieții în Christos; o imagine adevărată, aceea a omului ajuns la maturitate în Dumnezeu. Vom vedea cum această moștenire va înflori în sinul creștinătății răsăritene în cursul perioadei imediat următoare.

Marele avânt al Bisericii (de la Chalcedon la căderea Bizanțului: 451-1453)

Mai multe motive ne îndreptățesc să socotim sinodul de la Chalcedon ca un reper important în istoria Bisericii Răsăritului și a monahismului ei. El marchează o cotitură, ba chiar o cumpănă a timpurilor. Neînțelegerile care s-au iscat de aici au dus la îndepărtarea comunităților creștine coptă și siriacă de restul Bisericii: fără a le știrbi vitalitatea (în veacul al XIV-lea, de pildă, întâlnim călugări misionari nestorienii în China și în Tibet), evenimentul le-a slăbit forța de a se împotrivi înaintării islamului și a diminuat ponderea mărturiei lor în sinul ecumenismului creștin. Dogma christologică formulată atunci a oferit, de altfel, teologiei o nouă temelie și a deschis noi căi pentru spiritualitate: se poate spune că, începând cu sinodul ecumenic de la Chalcedon, Biserica a aprofundat misterul convergenței dintre întruparea lui Dumnezeu și îndumnezeirea omului. În sfârșit, pentru viața monastică, sinodul reprezintă, fără putință de tăgadă, o etapă hotărâtoare: el desăvârșește integrarea ei definitivă în structura Bisericii bizantine. Așa cum am mai

spus, nu totul era luminos în perioada de început a monahismului răsăritean. Efervescența de idei degenera nu o dată în dispute deschise, în care monahii se lăsau antrenati și ei, „îscind tulburare în treburile Bisericii și ale Statului“, cum va aminti al 4-lea canon al Sinodului. Atît pentru a îndrepta starea de neorînduială cît și pentru a consfinți o nouă etapă de maturizare a Bisericii, regulile date la Chalcedon supun viața monahală autorității episcopilor (făcînd astfel din ea un element constitutiv al Bisericii universale prin mijlocirea Bisericii locale), și reamintesc monahilor datoria vieții cenobitice cît și a isihiei (trăită în pustnicie sau în liniștea mînăstirească), ce trebuie să însoțească de la un capăt la altul și să le încununeze efortul spiritual. În completarea hotărîrilor de la Chalcedon, corpul de legi al lui Iustinian cel Mare (527–565) și regulile Sinodului „în Trullo“ din anul 691, se află la temelia statutului canonic al monahismului răsăritean. Fapt nu lipsit de importanță, începînd cu această dată, episcopii răsăriteni provin din rîndurile monahilor (sau trebuie să îmbrace rasa înainte de a fi hirotonisiți episcopi dacă vin din clerul de mir): în persoana lor, Biserica Răsăritului îmbină pontiful și contemplativul, altfel spus, sacerdoțiul și profeția, slujirea Bisericii în lumea aceasta și încordarea înspre lumea viitoare.

A doua fază a istoriei monastice bizantine poate fi lesne împărțită în două perioade aproape egale: prima, din veacul al V-lea pînă în veacul al X-lea, a doua, între veacul al X-lea și veacul al XV-lea. Între cele două perioade se petrece un eveniment capital: apariția Athosului, ca așezămint monastic prin instaurarea vieții cenobitice

(963), ceea ce a atras pe Sfîntul Munte un număr considerabil de monahi și a făcut din el un creuzet de înalte experiențe spirituale și de sinteze doctrinare transmise neînterupt Bisericii și însușite de aceasta. Însă, cum nu ne ocupăm aici de monahismul athonit, să amintim doar responsabilitățile majore cu care s-au confruntat, în această lungă perioadă, Biserica și monahismul, în omogenitatea lor interioară. Ele ar putea fi grupate sub trei capete: expresia teologică inseparabilă de spiritualitate, altfel spus, de o apropiere vie a adevărului; creația liturgică, mijloc de învățatură a credinței și de pătrundere în misterul lui Dumnezeu; misiunea, împlinită ca o asumare în adîncime a noi ținuturi, integrate astfel în sînul Bisericii.

Dar cum se prezintă oare, în linii mari, topografia lumii bizantine din acele vremi? Disputele monofizite și năvălirea persană (în veacurile V–VI) sint cele dintîi semne de declin ale monahismului egiptean, iar stăpînirea arabă (în veacul al VII-lea) grăbește deseori această decădere printr-o acțiune anume gîndită de distrugere a bisericilor și a mînăstirilor. Primul teritoriu al călugărilor va fi astfel și primul pustiit. Dimpotrivă, în ciuda epocii tulburi pe care o prevestește intrarea în scenă a islamului, viața monastică în Sinai și în Palestina continuă să se dezvolte, cel puțin pînă la încheierea mileniului. Curînd se constituie trei centre monastice puternice, pe care se vor sprijini, pînă la sfîrșitul veacului al X-lea, viața spirituală și, pînă la un punct, civilizația bizantină: Muntele Sinai, cu mînăstirea Sfînta Ecaterina, mînăstirea Sfîntul Sava, în Palestina, în sfîrșit, Orașul Imperial, Constantinopol, cu un număr mare de mînăstiri, mereu în creștere.

Dacă, în ciuda unor contestări ce ajung câteodată violente, monahii continuă să-și îndeplinească misiunea în Biserică, se cuvine să precizăm că acest lucru nu poate fi redus la un fel de privilegiu clerical (căci Bizanțul a cunoscut întotdeauna o elită cultivată laică), de vreme ce misiunea lor constă în formarea conștiinței spirituale a poporului creștin.

Sinaiul, „Muntele Domnului“, a fost de timpuriu, spuneam, martorul dezvoltării vieții eremitice. Într-adevăr, atracția acestui loc era considerabilă, el fiind asociat cu revelarea Numelui de negrăit, cu amintirea Rugului Aprins, preînchipuind întruparea, cu marea faptă a ieșirii din robia egipteană. Acest lucru explică prezența unei mînăstiri a „Colocviului“ (numită astfel în amintirea dialogului dintre Moise și Dumnezeu) și a mînăstirii Sfintei Maria. Între timp, în veacul al VI-lea (către 535), împăratul Iustinian ridică aici o mînăstire-fortăreață pentru a-i aduna laolaltă și a-i ocroti pe monahii răspîndiți ici-colo, mereu în primejdie din cauza populațiilor nomade. Ocrotită de numele Sfintei Ecaterina, mînăstirea se bucură, începînd cu veacul al IX-lea, de autonomie ecleziastică (egumenul ei are rangul de arhiepiscop). Deși accesul la mînăstire e anevoios, ea este și astăzi un loc de pelerinaj fără asemuire.

Tradiția sinaită are un strălucit mesager în Sfîntul Ioan Climacos (către 580–650). Autor al unei *Scări* (*Climax*) a urcușului spiritual, adevărată sumă mistică și sinteză a epocilor monastice anterioare, el știe să scoată în evidență unitatea organică dintre moștenirea eremitică egipteană, doctrina spirituală a părinților palestinieni și cea, mai speculativă, a monahilor bi-

zantini. Același ritm de moarte-înviere, prezent la cei dintîi călugări ca laitmotiv al infinitei depășiri de sine în Dumnezeu, îmbină lăuntric austeritatea ascezei și bucuria contemplației într-o cale a transfigurării. (Nu e o pură întîmplare că mozaicul absidial al mînăstirii, unul din cele mai vechi care s-au păstrat pînă astăzi, este închinat misterului Schimbării la Față.) Viața de *hesychia* se interiorizează tot mai mult, făcînd să coincidă, potrivit unui adevăr biblic, „credința trăită“ și „amintirea vie“ a lui Dumnezeu prin neîntrerupta sfințire a numelui lui Christos în străfundul inimii. Uneori, pentru a celebra frumusețea iubirii dumnezeiești, limbajul ascetului se transformă în imn filocalic: „Mi-ai rănit inima, o! Iubire, cum ar putea ea îndura flăcările tale? Înaintează slăvindu-te“. „Cine este monah credincios și înțelept? Acela care și-a păstrat inima înflăcărată pînă la capăt, acela care, pînă la sfîrșitul vieții, nu conținește să adauge foc peste foc, *flacără peste flacără*, rîvnă peste rîvnă, dorință peste dorință“. „Spiritul sinaitic“, dacă putem spune astfel, purtător al misterului transcendenței și al covîrșitoarei apropieri a lui Dumnezeu, spirit de libertate charismatică și de contemplare luminoasă a fapturilor, va rămîne pînă la capăt un izvor viu al monahismului ortodox. După Isihie și Filotei, continuatori ai Sfîntului Ioan Scărarul, Grigore Sinaitul îl va face să renască la Athos, în veacurile XIII-XIV, la capătul unei peregrinări spirituale în cursul căreia a cules învățătura mai multor maeștri spirituali.

Între veacurile al V-lea și al VII-lea, viața monastică este în continuă înflorire în pustiul Gaza și în Palestina. Mînăstirea Seridos (lîngă Gaza), înălțată la sfîrșitul veacului al IV-lea, a ajuns

vestită prin trei mari nume ale spiritualității bizantine: Varsanufie Zăvoritul, Ioan „Proorocul” și discipolul lor, Dorotei. Nu e lipsit de importanță să reținem că opera celui din urmă mai cu seamă avea să hrănească viața și meditația Sfântului Ignațiu de Loyola, de pildă, sau a abatelui de Rancé.

Printre lavrele din Palestina, și ele în plină dezvoltare, trebuie să amintim pe cea a Sfântului Teodosie, la est de Betleem și, din nou, pe cea a Sfântului Sava, de pe valea Chedronului. Înfruntând vicisitudinile unei istorii mult încercate, ce nu vor întârzia să se arate (năvălirea persilor în anul 614, năvălirea, apoi stăpânirea arabă, cruciadele și, în sfârșit, îndelunga stăpânire otomană), mînăstirea Sfântul Sava îndeplinește o îndoită funcție de sinteză: mai întâi liturgică, rînduind *typicôn*-ul (regula de oficiere a serviciului divin bizantin) și bogata sa imnografie, operă a unui Cosma Melodul, Andrei Cretanul, Ioan Damaschinul; apoi în ce privește doctrina spirituală, prin legăturile pe care le menține neîntrerupt cu lumea monastică siriană (zonă unde scrierile lui Isaac Sirul vor fi traduse în limba greacă, în veacul al IX-lea). Însă, după veacul al X-lea, și monahismul palestinian va cunoaște, la rîndul său, persecuțiile, jafurile, pustiirea. Cu toate acestea, Sinaiul continuă să reziste, ca o insulă monahală în mijlocul lumii musulmane.

Constantinopol, metropolă a Imperiului, este totodată și un prestigios centru monastic. Încă de la sfârșitul veacului al IV-lea, pe cele două maluri ale orașului, european și asiatic, se înmulțesc întruna mînăstirile, așezămintele religioase, ermitajele și chiliile. Cenobitic și vasilian ca structură, activ și social ca orientare, monahismul

constantinopolitan va fi destul de repede implicat în marile evenimente eclesiastice și politice ale lumii bizantine, ceea ce a provocat, adeseori, reacții violente din partea puterii temporale. La începutul veacului al V-lea, pe malul asiatic se așază, sub îndrumarea egumenului Alexandru, mînăstirea vestitei obști a „neadormiților” (*akoi-metoi*), astfel numiți după regula laudei neîntrerupte, asigurate prin coruri de monahi care, alcătuite în schimburi, intonau fără încetare cîntarea liturgică. Ceva mai târziu, în anul 463, aceștia se strămută în oraș, în mînăstirea Sfântul Ioan Botezătorul, danie a consulului Stoudios. Cunoscuți de acum înainte sub numele de „stoudiți”, ei ajung un fel de centru al cosmosului sacral bizantin, datorită reverberației lor liturgice dar și rolului jucat de egumenii lor în disputele teologice din epocă. Să amintim de asemenea, pentru a întregi tabloul monahismului constantinopolitan, salba de mînăstiri de pe malul răsăritean al Bosforului, între Chalcedon și Chrysopolis, printre care mînăstirea Sfântul Auxențiu, ctitorie a lui Ștefan cel Tânăr.

Această perioadă a istoriei bizantine este dominată în întregime de sinoadele ecumenice, începînd cu cel de la Chalcedon și terminînd cu al doilea Sinod de la Niceea (în anul 787). Pentru Răsărit, un sinod înseamnă, înainte de toate, aprofundare a conștiinței Bisericii, actualizarea unuia dintre aspectele tainei sale. „Mărturisire a credinței”, „teologie”, „înnoire lăuntrică”: iată opera sinoadelor. Și atunci nu e de mirare că monahii au luat parte la lucrarea lor. Sfântul Maxim Mărturisitorul (+ 622), monah din Chrysopolis, rămîne, probabil, figura emblematică a vremii sale, mărturisitor al credinței, om al Bisericii și

martir. Luptînd pentru dogma dublei voințe în Christos, el apără, deopotrivă, o experiență de viață și un adevăr al Bisericii: făptuirea omenescă poate fi transfigurată prin har și, la rîndul ei, poate săvîrși schimbarea la față a lumii. Destinul creștin al omului este misterul unei libertăți divino-umane, aceea a lui Christos și, în El, a fiecărei persoane create. Cu aproape un veac mai tîrziu, disputa iconoclastă, în timpul căreia monahii au fost dîrzi apărători ai icoanelor (ajungînd să se împotrivescă fățiș puterii imperiale și unei ierarhii prea îngăduitoare), pune în discuție întruparea, tăgăduind făpturii omenesti capacitatea de a deveni templu al lui Dumnezeu, iar chipului omenesc pe aceea de a face să transpară chipul Dumnezeului nevăzut. „Victoria icoanelor” (proclamată la al doilea Sinod de la Niceea și cu prilejul „Duminicii Ortodoxiei” începînd din anul 842), a fost, în bună măsură, victoria monahilor, mai cu seamă a celor de la Stoudion și a ilustrului lor egumen, Teodor (749–826).

Concomitent cu formularea dogmelor, monahii călăuzesc dezvoltarea liturghiei care va exprima, în întreaga viață a Bisericii, același sens sacramental al creației, bucuria pascală a credinței ce pregustă „cerul pe pămînt”, adevărul Evangheliei și al învățaturii creștine, trăite ca putere de transfigurare. Maxim Mărturisitorul, Gherman al Constantinopolului, Ioan Damaschinul și monahii de la Stoudion sînt cîteva din numele legate de intensă creație liturgică a acestor veacuri.

În veacul al IX-lea, Stoudionul purcede la o reformă monastică, întărind principiile cenobitismului vasilian și stabilind astfel un model pentru răspîndirea viitoare a monahismului. Nu e

mai puțin adevărat că (atît de netăgăduit este unitatea interioară a vieții monahale răsăritene), tot din această minăstire „plină de rîvnă” ne vine numele celui mai mare mistic isihast bizantin, Sfîntul Simeon Noul Teolog (959–1022). Doctrina sa preia, încă o dată, temele tradiționale ale monahismului răsăritean pentru a le fixa pe contemplarea tainei Duhului Sfînt, ca izvor lăuntric de lumină și viață al persoanei.

Între timp, aproape pretutindeni se ivesc noi minăstiri: în Bitinia, Capadocia, la Patmos, insula Apocalipsei, cu Sfîntul Christodul, în Peloponez, în Thessalia; cu toate acestea, curentul principal se îndreaptă spre Athos ca spre cel din urmă meterez vizibil și centru al unei noi iradiieri. Slavii din Sud, bulgarii și sîrbii, convertiți la creștinism între veacurile al VII-lea și al IX-lea, primesc viața monahală împreună cu noua credință. De fapt, în viziunea Bizanțului, răspîndirea Bisericii se face, deopotrivă, prin predicarea Evangheliei, prin celebrare liturgică, în limba vie a poporului autohton, și prin monahismul ale cărui rădăcini pătrund în lăuntru al noilor comunități. Apostolii slavilor, Sfîntii Chiril și Metodie, doi călugări bizantini, sînt, în acest sens, un strălucitor exemplu. Minăstirea de la Rila, întemeiată de Sfîntul Ioan (în veacul al XI-lea), a ajuns principalul centru monastic al Bulgariei, iar influența sa duhovnicească și culturală a sporit neîncetat în veacurile următoare. (Serbia cunoaște un adevărat avînt monastic începînd cu veacul al X-lea, ce se va încheia doar o dată cu asfințitul regatului sîrb sub asalturile turcești din veacul al XV-lea). În Vechea Serbie și în jurul lacului Ohrida se mai înalță și astăzi numeroase minăstiri împodobite cu fresce originale, operă a

călugărilor-iconografi, ca tot atâtea semne ale unei renașteri în planul Duhului și al civilizației. Să reținem numele minăstirilor: Studenica (unde odihnește Sfântul Simeon, cel care pe numele de mirean este principele Stefan Nemanja, întemeietor al dinastiei sîrbe), Žiça, Dečani, Vechea Ravanica.

Se vede cum, la cumpăna mileniilor, sprijinit pe contrafortul athonit și pe măsură ce țărmurile răsăritene ale Mediteranei sînt acoperite de marea musulmană, monahismul bizantin își croiește drumuri noi spre Europa Centrală și de Est, purtînd într-acolo moștenirea vie a epocilor precedente. El își va trăi în Rusia, ca într-un alt început, uimitoarea aventură la care îl îndeamnă întinsele spații ale țării, codrii de peste Volga și pustiul arctic, dar mai cu seamă feroarea acestui popor de curînd botezat de Sfântul Vladimir (în anul 987). Kiev, centrul celei dintîi alcătuiți statale, va fi de asemenea leagănul monahismului rus. Cel dintîi Părinte, Antonie, tuns călugăr la Athos (de unde „aduce binecuvîntarea în țarina rusească“, după vorba cronicarului), este un pustnic care, urmînd pilda tizului său din pustiul egiptean, face din chiliile în stîncă, „întunecoase ca mormintele“, lăcașul luptei sale mistice în numele poporului proaspăt trecut prin botez, și al pășirii sale în lumina învierii (+ către 1073). Întemeietor al vestitei „Lavra a Peșterilor“ (Pecerskaia Lavra) din Kiev, îl are ca discipol pe Sfântul Teodosie, rînduitor al vieții chinoviale de tradiție stoudită și palestiniană, adaptată totuși la realitățile țării. Ei alcătuiesc împreună polaritatea tipică a monahismului rus, prefigurîndu-i dezvoltarea viitoare. De altminteri, biograful lor este conștient de acest lucru, de vreme ce îi numește, într-un prescurt impre-

sionant, „primele mari făclii aprinse, în numele pămîntului rusc, înaintea chipului universal al lui Christos“.

Năvălirea tătarilor, în veacul al XIII-lea, pune capăt civilizației orășenești din sudul Rusiei. Monahismul din orașe, pînă atunci puternic și înfloritor, intră repede în declin iar călugării se rîntînesc cu condiția de pustnic în singurătatea pădurilor din nordul țării. În ritmul cunoscut de deștelenire și cultură agricolă, ei integrează civilizației ce le însoțește înaintarea, întinsele pămînturi ale Moscovei și ale Rusiei septentrionale. O dată ajunși pe malurile Mării Albe, pustnicii vor întemeia pe insulele acesteia (mai ales Solovețki), o Tebaidă arctică, pustiu înghețat ce comunică totuși cu pustiul arzător al Egiptului.

Totuși trebuie să revenim pentru o clipă la Athos unde, în acest al XIV-lea veac, aproape în ajunul dispariției Bizanțului, în jurul isihasmului se încheagă o ultimă mare sinteză între viața duhovnicească, teologie și liturghie. Interiorizarea tainei creștine pe care o urmăriseră cei dintîi monahi prin isihia (pace și tăcere) pustiului și a inimii, este acum în mod deschis integrată de Biserica Răsăritului, iar învățătura ei e propusă ca o cale de viață (o metodă spirituală, s-ar putea spune), accesibilă oricărui om botezat și axată pe „unicul necesar“, cu alte cuvinte, pe căutarea prezenței Domnului în tot și în toate. Acest testament mistic al Bizanțului, legat de numele lui Grigore Palama, este răspîndit de călugării athoniți în ținuturile slave din Sud, ducînd astfel la o înviorare duhovnicească și culturală, pe care a cunoscut-o și România în a doua jumătate a veacului al XIV-lea, datorită monahului Nicodim. Acesta, punînd o nouă rînduială în monahismul românesc, a întemeiat marile minăstiri

de la Tismana și Vodița (în ținutul Olteniei), în timp ce discipolii lui înaltă, în Moldova, mînăstirile Neamț și Bistrița. Curînd împînzită de mînăstiri și sihăstrie, România va îndeplini rolul unei adevărate plăci turnante în istoria monahismului ortodox.

O renaștere monastică se anunță, de altfel, și în Rusia, cu Sfîntul Serghei de Radonej (1314–1394). Anahoret într-un ținut nordic, în prima parte a vieții sale, întemeietor al lavrei Sfînta Treime, la Zagorsk (lîngă Moscova), el intruchipează apoi, dacă putem spune astfel, tipul clasic al sfințeniei rusești. În persoana sa se îmbină armonios cele două tendințe ale vieții monastice (anahoretică și chinovială), iar, în charisma sa de părinte duhovnicesc, discreția sihastrului se îmbină cu blîndețea pastorală. Să amintim, pe de altă parte, locul pe care îl ocupă în istoria țării sale: într-un fel, el este sfîntul care a consacrat formarea noului centru de unitate națională al Rusiei, care este Moscova.

Dezvoltarea înfloritoare a monahismului în Rusia și în România, de altminteri într-o continuă legătură cu Muntele Athos, a asigurat astfel preluarea și înnoirea tradițiilor spirituale ale lumii bizantine chiar în momentul în care sudul Dunării asistă la năruirea structurilor materiale ale Imperiului și la dispariția lor, înghițite fiind de iureșul musulman.

Martori ai Duhului (de la căderea Bizanțului pînă în zilele noastre)

Harta monahismului ortodox suferă, din acest motiv, adînci modificări. După înstăpînirea im-

periului turcesc, supraviețuiesc, în Orientul Apropiat, cîteva insule în Palestina și în Sinai. Cu excepția Muntelui Athos, numărul monahilor scade simțitor în Grecia, Serbia și Bulgaria. Viața monastică se retrage spre Nord, în Bulgaria și România, unde se regroupează și se adîncește, fiind confruntată aproape tot timpul cu o istorie complicată. Formarea unor noi state autocratice, războaiele și tulburările iscate de aici, impactul spiritului mirean sub o formă mai mult decît discutabilă, toate acestea stîrnesc mărturia, adesea dificilă, dar întotdeauna clară, a monahilor. Regăsim la ei, în această perioadă, acele semne care îi fac, în viziunea Bisericii Răsăritului, martori ai Duhului: bucuria martiriului, capacitatea de a discerne duhurile și scopurile ce se înfruntă în om; paternitatea mistică și, mai presus de orice, legătura nemijlocită cu lucrarea îndumnezeitoare a Sfîntului Duh purtînd, tainic, creația către împlinirea ei eschatologică. Prin aceasta, monahismul răsăritean nu face decît să-și îndeplinească în continuare funcțiunea de „sfințire” a vieții creștine: căci, să nu uităm acest lucru, monahii răsăriteni nu conținesc o clipă să amintească faptul că adevărata stare monahală ținînd de „Duh” și nu de „literă”, ea se poate dobîndi tot atît de bine și în afara mănăstirii. Și tocmai de aceea mărturia lor rămîne centrală și are valoare de model în mintea și viața poporului ortodox.

Datorată, în mare parte, reînnoirii isihaste, mișcarea duhovnicească și culturală continuă în România între veacurile al XVI-lea și al XVII-lea, nu fără a trece prin momente critice. Pacea relativă de care se bucură încă această țară, spre deosebire de alte regiuni ale ortodoxiei, atrage un număr important de monahi din Orientul Apro-

piat, mai ales din Sinai și de la minăstirea Sfintul Sava. Minăstirile și metocurile întemeiate de ei (ce poartă numele minăstirilor de origine), asigură schimbul continuu de manuscrise și de experiență vie între călugării români și vechile centre monastice.

Totuși, în Rusia, după epoca sfântului Serghei de Radonej, cele două curențe caracteristice ale monahismului rus se bifurcă pînă la opoziție. La sfîrșitul veacului al XV-lea, Sfîntul Iosif, întemeietor al minăstirii Volok, din ținutul Moscovei, impune un tip de monahism cenobitic orășenesc, avînd în proprietate bunuri materiale și îngrijindu-se îndeaproape de viața socială, culturală și politică. În contrast cu el, Sfîntul Nil din Sora, călugăr din Nord, reprezintă curentul evghelic și isihast propovăduind o viață de sărăcie și de iradiere a Duhului. În înfruntarea deschisă care a urmat, cîștigători au fost iosifienii, nu fără a se arăta de o regretabilă intoleranță față de cei pe care îi socoteau potrivnicii lor. Victoria lor se asociază totuși cu o tendință spre conformism, care din nefericire avea să lase urme, pe alocuri, în viața Bisericii ruse. Dacă încercările de reformă din veacul al XVI-lea (de care și-a legat numele o figură singulară a istoriei ruse, Maxim Grecul, călugăr de la Athos, fost dominican și discipol al lui Savonarola), nu-și pot atinge pe deplin scopul, aceasta se datorește faptului că intransigența se cristalizase într-o mentalitate ritualistă. Cu toate acestea, tocmai spiritul Sfîntului Nil avea să dea mai tîrziu roade, în evlavia populară rusă, căreia îi va imprima unele din trăsăturile sale.

O nouă și importantă cotitură în istoria monahismului ortodox se anunță către sfîrșitul veacu-

lui al XVIII-lea. Legată, și de data asta, de o reînnoire a spiritualității isihaste, ea urcă, printr-o ciudată analogie și la o altă spiră a istoriei, pînă la evenimentele din veacul al XIV-lea. Un călugăr de la Athos, Nicodim (1748–1809), purcede la publicarea *Filocaliei* (Veneția, 1782), reluînd astfel, într-un context mai larg, tradiția Părinților privind rugăciunea inimii. Iar un alt călugăr, Paisie Velicovski (1722–1794), de origine rusă, care după un lung popas pe Sfîntul Munte s-a stabilit în cele din urmă în România, la minăstirea Neamț, va da o tălmăcire a *Filocaliei* în slavonă, curînd urmată de mai multe ediții în limba rusă. Pe de altă parte, discipolii săi răspîndesc „spiritul filocalic” în România și în Rusia. El a impregnat adînc veacul al XIX-lea rusesc, dincolo de cercurile monastice și ecleziastice: figura „starețului” (părinte spiritual), impusă de vestita minăstire Optina (Rusia Centrală), domină viața religioasă a Rusiei pînă la începutul veacului al XX-lea. Ar fi de ajuns să amintim aici numele lui Leonida, Macarie, Ambrozie și al celui ce rămîne, fără îndoială, cel mai cunoscut printre sfinții ruși din veacul al XIX-lea, Serafim de Sarov (canonizat în 1903). Caracterul „pneumatocentric” al învățaturii și mărturiei vii ale acestor stareți este pregnant. „Purtători ai Duhului dumnezeiesc” pe pămînt, mesajul lor este cel al dragostei smerite în care sînt cuprinse toate fapăturile, al păcii și al luminii transfiguratoare a harului, al bucuriei pascale ce strălucește în adîncurile întunericului (Serafim de Sarov îi întîmpina pe toți cei ce veneau la el cu formula pascală: „Christos a înviat, bucuria mea!”). Se prea poate ca descoperirea Părinților sirieni prin mijlocirea *Filocaliei* (Efrem și Isaac sînt tăl-

măciți și citiți cu frenezie), să fi ajutat geniul religios rus să-și exprime mai bine lirismul cosmic și tainicul sens al comuniunii umane, care a reprezentat într-un fel obsesia sa de-a lungul veacului al XIX-lea și căreia i se datorează orientarea specifică a literaturii sale. În această privință, Dostoievski rămîne, dacă nu mesagerul (anumite realități aveau să-i scape), cel puțin prietenul „stareților”, iar intuițiile sale profetice privind istoria noastră comunică în taină cu viziunea lor spirituală. Figura evocatoare a starețului Zosima, din *Frații Karamazov*, ne amintește aici că, de la întrupare, „cu toții sîntem răspunzători de toți”, în timp ce, un părinte spiritual rus din veacul al XIX-lea moare efectiv într-o discuție aprinsă cu Dumnezeu: „Nu am de gînd să te las pînă nu-i vei fi mîntuit pe oameni. Pînă nu va fi mîntuit întreg pămîntul!”

În ajunul celei mai grele încercări, pe care o are încă în față, monahismul ortodox își proclamă din nou, la sfîrșitul veacului al XIX-lea, într-un spirit de fidelitate creatoare față de adevărul său tradițional, trăsăturile specifice, pe care le-am putea rezuma astfel:

1. Unitar în structura sa (există un singur ordin monastic în Răsărit), el participă la deplinătatea Bisericii, de la oficiul de paternitate apostolică pînă la condiția de sihastru, „ascuns dimpreună cu Christos în Dumnezeu”. Totuși, înlăuntrul acestei unități ecleziale, monahismul înscrie o nuanțare a treptelor de viață duhovnicească, ceea ce întreține o veșnică aspirație către un „mereu mai înalt” al misterului creștin.

2. Dedicat unei exigențe absolute, cea a întîlnirii vii cu Dumnezeu, monahul răsăritean este, în primul rînd, „omul ascuns al inimii” (I Petru,

3, 3), un pelerin mereu pe cale spre acel adînc evanghelic al vederii feței divine. Aceasta este însăși condiția misunii și a iradierii sale, ce nu se pot reduce doar la legile activității eficiente.

3. Ființă liturgică prin excelență, el mărturisește neîntrerupta slăvire a lui Dumnezeu prin viața și făptuirea omului. Forma esențială spre care tinde această mărturie este starea de rugă continuă, de transparență la prezența dumnezeiască și de lucrare transfiguratoare. Acest program revoluționar, cum a fost numit, nu e mai puțin un protest lipsit de echivoc față de tot ceea ce, amăgire sau robie a păcatului, amenință să denatureze sensul omului.

4. Însă, monahismul răsăritean se vrea înainte de toate, un semn pascal, o amintire vie a Domniei lui Christos înviat și a prezenței Duhului său în lume. Mesajul său este acela al Bisericii în certitudinea ei eschatologică: lumea și istoria ei sînt hărăzite să intre iarăși, dincolo de vîlul timpului, în deplina realitate a lui Dumnezeu.

Dacă veacul al XIX-lea a fost impregnat de mărturia monahilor, o nouă încercare, cum am spus, se iva la orizont. Începînd cu anul 1864, în România, o politică tendențioasă depopulează în mod sistematic mînăstirile. Noile regimuri politice care se instaurează, în Rusia (în 1917) și în celelalte țări ortodoxe — cu excepția Greciei —, după cel de-al doilea război mondial, conferă, prin toate mijloacele, un caracter instituțional și permanent luptei împotriva Bisericii. Cei dintîi vizați, monahii se reîntîlnesc încă o dată cu adînc încercata lor condiție de martiri și martori ascunși în inima poporului credincios. O relativă destindere ce s-a făcut simțită în urma celui de-al doilea război mondial îngăduise o reluare a vieții

monastice în Rusia. Mănăstirea Peșterilor, la Kiev, Lavra Sfînta Treime, lîngă Moscova, și vreo alte patruzeci de mănăstiri au revenit la viață. În aceeași perioadă, în România se întrevide o renaștere monastică prin reînnoirea vocațiilor, publicarea *Filocaliei*, promulgarea unei Reguli noi (1950), unde se înfiripează răspunsul monahilor la complexitatea vremii. Totuși era evident că ostilitatea deliberată din jurul vieții monastice avea să se manifeste curînd și să spulbere acea speranță: de fapt, începînd cu anul 1958, desființarea mănăstirilor, închiderea școlilor, arestarea și expulzarea călugărilor, toate acestea conduc, practic, aproape la dispariția vieții monastice vizibile în aceste țări. În aceste condiții, este concret imposibil să se poată prezenta statistici exacte ale monahismului ortodox la ora actuală. Cu excepția Athosului, el este separat astăzi de o frontieră dincolo de care (în Rusia, România, Bulgaria, Iugoslavia) însăși existența sa e pusă în discuție; dincoace de care semnele renașterii tind să se înmulțească și să capete o formă organizată (în Grecia, cu mănăstirile Patmos, Paros, Meteora, și, de asemenea, în Liban). Credincioși lor înșiși, altfel spus credincioși tainei lui Christos întru care trăiesc, monahii din Răsărit mărturisesc pînă în zilele noastre despre minunatul schimb „dintre sînge și Duh” din care e țesută istoria lor, atît cea interioară cît și cea exterioară.

Bibliografie sumară

Nu există, astăzi, vreo lucrare riguroasă consacrată monahismului ortodox în ansamblul istoriei, tradițiilor, spiritualității și aspectelor sale

instituționale. În completarea prezentării generale pe care am făcut-o aici, se vor putea consulta cu folos lucrările menționate mai jos.

LUCRĂRI PRIVIND BISERICA ORTODOXĂ ÎN GENERAL

1. Boulgakoff, S., *L'Orthodoxie*. Paris, 1932 (ed. a II-a, 1959, versiune engleză).¹
2. Clément, O., *L'Église Orthodoxe*. Paris, 1961, (coll. «Que sais-je ?»).
3. French, R. M., *The Eastern Orthodox Church*, London, 1991.
4. Meyendorff, J., *L'Église Orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris, 1960.²

ISTORIA MONAHISMULUI RĂSĂRITEAN

1. *L'Athos et le monachisme orthodoxe* — număr special al revistei *Contacts*, Paris, trimestrul II, 1960.
2. Bouyer, L., *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960–1961, (2 volume).
3. Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, Paris, (mai multe volume).
4. Meyendorff, J., *Saint Grégoire Palama et la mystique orthodoxe*, Paris, 1954.

MONAHISMUL RUS

1. Behr-Sigel, E., *Prière et sainteté en Russie*, Paris, 1950.
2. Kologrivof, I., *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges, 1953.

¹ Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, trad. de Nicolae Grosu, Sibiu, 1933; București, Ed. Paideia, 1997.

² Jean Meyendorff, *Biserica Ortodoxă ieri și azi*, trad. de Cătălin Lazurca, București, Ed. Anastasia, 1996.

3. Kovalevsky, P., *Saint Serge et la spiritualité russe*, Paris, 1958.

4. Rouet de Journel, M.-S., *Monachisme et Monastères Russes*, Paris, 1952.

5. Smolitsch, I., *Leben und Lehre der Starzen*, Viena, 1936.¹

SPIRITUALITATE ȘI TRADIȚII MONASTICE ORTODOXE

1. Behr-Sigel, E., *La prière de Jésus ou le Mystère de la spiritualité monastique orthodoxe*, în revista *Dieu Vivant*, n° 8. Paris, 1974.²

2. Dietz-Smolitsch, *Kleine Philocalie*, Zürich-Köln, 1956.

3. Gouillard, J., *Petite Philocalie de la Prière du cœur*, Paris, 1953.³

4. Hausherr, I., *L'Hésychasme. Étude de spiritualité*, în revista *Orientalia Christiana Periodica*, 22, 1956, Roma.

5. Kadlubovsky, E. și Palmer, G. E. H., *Writings from the Philocalia on Prayer of the Heart*, Londra, 1951.

6. Kadlubovsky, E., *Early Fathers from the Philocalia*, Londra, 1954.

7. Lossky, V., *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1950 (ed. a II-a, 1960).⁴

¹ Smolici, Igor, *Din viața și învățătura stareților*, traducere arhim. Paulin Lecca, București, Anastasia, col. „Comorile pustiei”, 1998.

² Studiul „Rugăciunea lui Iisus sau taina spiritualității monastice ortodoxe” e publicat în volumul O. Clément, E. Behr-Sigel, B. Bobrinskoy, M. Lot-Borodine, *Fericita întristare*, trad. Maria și Adrian Alexandrescu, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1997.

³ Jean Gouillard, *Mica Filocalie a rugăciunii inimii*, trad. Ilie și Ecaterina Iliescu, București, Ed. Herald, f.a.

⁴ V. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere și studiu introductiv de pr. Vasile Răducă, București, Ed. Anastasia, 1992 și Ed. Bonifaciu, 1998.

8. *Récits d'un pèlerin russe*, trad. J. Gauvain, Neuchâtel, 1945 (colecția „Cahiers du Rhône”); versiune germană: R. von Walter, *Ein Russisches Pilgerleben*, Berlin, 1925; Luzerna, 1944; Fribourg, 1951; versiune engleză: French, *The way of Pilgrim*, Londra, 1951.¹

9. Un moine de l'Église d'Orient, *La prière de Jésus*, Chevetogne, 1959 (colecția „Irenikon”).

10. Un moine de l'Église Orthodoxe de Roumanie, „L'Avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine”, în revista *Istina*, nr. 3-4, 1958.

¹ În România, *Cartea pelerinului rus* a avut o răspindire destul de largă. După 1989 au apărut mai multe traduceri printre care mai ales: *Povestirile unui pelerin în căutarea rugăciunii neîncetate*, versiune după textul integral al redacției Optina, Cuvînt înainte și traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Postfață Aleksei Pentkovski, Sibiu, Deisis, 2001. Într-o notă din prezentarea volumului Ioan I. Ică jr spune: „Povestirile *Pelerinului rus* au circulat și în România în versiuni atît publicate, cit și dactilografiate care difuzau diferite traduceri făcute fie prin intermediul unor alte traduceri în limbi moderne, fie după ediții mai mult sau mai puțin complete ale textului original. Între ele se detașează prin calitățile sale remarcabile versiunea părintelui arhimandrit Paulin Lecca (*Mărturisirile sincere către duhovnicul său ale unui pelerin rus cu privire la rugăciunea lui Iisus*, Ed. Sophia, București, 1998) (n. ed.).

O expunere sintetică a isihasmului

I. Preliminarii

Isihasm: iată un termen ce trebuie cunoscut și „recunoscut” mereu într-un orizont nou, care ne dezvăluie deschideri din ce în ce mai ample. El desemnează pentru Biserica Ortodoxă, și, obiectiv vorbind, în sistemul cunoștințelor umane, o cale spirituală caracteristică tradiției creștine orientale. E o primă definiție, într-o abordare deocamdată foarte globală a acestui termen enigmatic, puțin familiar, tehnic. Însă înainte de a-l înțelege din interior, cu luciditatea și respectul pe care el le cere, trebuie să știm bine despre ce vorbim.

„Cale spirituală”, „cale de spiritualitate” ar putea însemna o tradiție socotită de Biserica răsăriteană drept esențială pentru viața ei spirituală și pentru doctrina ei teologică. Termenul însuși de isihasm este realmente *teologic*, într-un grad ce i-ar putea deconcerta chiar pe teologi: e căutarea vie a realităților teologale. Cu alte cuvinte, dacă el e luat în serios, cu acea seriozitate pretinsă de la cei ce vor să înțeleagă, termenul nu se referă doar la o cunoaștere teologică conceptuală, ci ne conduce spre înțelegerea unei experiențe spirituale trăite. Trebuie, de aceea, să încercăm să ne menținem pe ambii versanți im-

plicați în acest concept, el fiind deopotrivă termen teologic — alături de altele precum „cele două naturi ale lui Christos” sau „teologia tainelor”, „teologia căsătoriei” —, dar și exigență de a lua în considerare o experiență spirituală efectivă. Termenul de isihasm nu s-a dezvoltat numai în interiorul unei reflexii conceptuale, fie ea mobilizată de credință, ci prezintă, încă o dată, un aspect de *experiență*. Conceptul acesta de experiență e capital în isihasm; insistăm asupra acestui aspect fiindcă noi, în conștiința noastră creștină contemporană, am pierdut familiaritatea cu termenul în cauză; el nu ne mai vorbește despre o lumină esențială; înțelesul lui nu ne mai este apropiat și, ca atare, trebuie să îl descoperim.

Înseamnă oare că ne vom cufunda doar în trecut pentru a reconstitui traseul istoric, spiritual și doctrinar al isihasmului? Nicidecum. Apropiindu-ne de isihasm, nu mergem spre trecut. Mergem spre centru. Ceea ce e diferit. Pentru tradiția răsăriteană, doctrina aceasta reprezintă într-adevăr o valoare centrală. E centrală din trei motive, iar ele ne vor permite să degajăm trei dintre principalele componente ale isihasmului.

Isihasmul e solidar cu un filon tradițional axial.

Această trăsătură nu îi aparține în exclusivitate. Alte forme de spiritualitate, împreună cu expresia lor teologică, au același caracter. Ele formează o pluralitate coerentă. În fond, fiecare ființă asumă în fața lui Dumnezeu o cale în mod charismatic personală, propria ei cale; fiecare ființă trecută prin botez este unică în fața Dumnezeului viu și își împlinește drumul ei. Dar se poate vorbi și trebuie vorbit despre o tradiție spirituală unanimă, în sensul în care ea definește un stil de ansamblu. Așa privind lucrurile, putem

spune că isihasmul e solidar cu un filon tradițional axial.

Însușirea aceasta ne obligă să ne oprim mai întâi asupra unui anumit aspect, determinant pentru Biserica Ortodoxă: în ortodoxie nu se poate vorbi despre „isme” (tomism, augustinism, jansenism...), adică despre sisteme teologice doctrinare cu dominantă conceptuală care tind să devină cumva doctrina oficială a Bisericii. Tomismul, de pildă — care e, în sine, o mare reușită culturală — a fost transformat în „ism” printr-o utilizare excesivă și inadecvată, el ajungând aproape piatra unghiulară a adevărului dogmatic.

În ochii Bisericii ortodoxe, o asemenea tendință e de neconceput din rațiuni foarte evidente. Ele țin și de structurile de civilizație. Secolele al XII-lea și al XIII-lea occidentale au substituit treptat conceptul simbolului și istoria eschatologiei: o transformare decisivă ce a determinat, o dată cu descoperirea Lumii Noi, vasta deschidere a secolului al XVI-lea occidental și răsturnarea întregului destin al lumii. Omul se va defini de acum înainte mai ales prin întreprinderile sale, prin proiectul său, prin propria sa „gestă” tehnică sau ideologică. Oferind umanității posibilități complementare celor vechi, aceste condiții istorice marchează nu mai puțin diferența între Orient și Occident.

În Orientul creștin, aspirația fundamentală rămâne cea a plenitudinii vieții noastre în Dumnezeu, urmărită cu un fel de realism spiritual total. Încă din zorii evanghelici, Răsăritul e absorbit de o singură dorință și de o singură evidență: realizarea deplină a vieții în Dumnezeu, acea viață nouă pe care El însuși a venit să o aducă omu-

lui. Dacă Dumnezeu s-a întrupat, creștinul nu mai poate avea decât un singur țel: acela de a trăi în totală asemănare cu Dumnezeu, încă din lumea de aici. Această viață în Dumnezeu, pentru Dumnezeu se înscrie în oameni vii și se transmite prin ei. Asta înseamnă Tradiție, *parádosis* (conform termenului grecesc): ceea ce se dă, se transmite, transmiterea de viață spirituală. Tradiția, astfel înțeleasă, e *axială*, înainte de a fi formă fixată sau chiar încremenită; ea dă seamă de o axă care orientează către esențial. Între evenimentul prim și parusie, ea se propune nu ca un sistem de cunoștințe abstracte, ci ca o axă de conducere dreaptă a vieții, de-a lungul căreia și isihasmul se va dezvolta, se va amplifica, va crește ca o realitate organică, definindu-și treptat viața și viziunea lui proprie.

Isihasmul este locul unei creații teologice, spirituale și culturale.

Creativitatea în interiorul tradiției e, așa cum spuneam, o trăsătură care are, pentru viața Bisericii răsăritene, o valoare centrală și, de aceea, merită să ne oprim o clipă asupra ei. Isihasmul a oferit într-adevăr posibilitatea de a continua și de a adânci tradiția teologică stabilită de cele șapte sinoade ecumenice. Se știe că, pentru Biserica răsăriteană, există șapte mari sinoade ecumenice și ele au fost esențialmente teologice pentru că au tratat despre „sensul” lui Dumnezeu și al omului în fața lui Dumnezeu. Temele lor nu s-au centrat deloc pe probleme legate de instituții ori de viață pragmatică, ci pe teme de teologie trăită, diferită de o teologie conceptuală. După ce această mare perioadă unanimă de creație teologală (creație ce are calitatea de doctrină vie a Bisericii, iar nu de „ism”) s-a încheiat la

Niceea (în anul 787), aceeași cercetare teologică va continua pentru că destinul lui Dumnezeu e legat de destinul lumii. Spiritualitatea isihasmului — iată un punct trecut adesea sub tăcere — devine astfel locul unei creații teologice care prelungește pe cea a marilor sinoade în privința unei teme esențiale: îndumnezeirea în Duh. Este vorba în primul rând, se înțelege de la sine, despre o creație spirituală și de aceea trebuie să revenim la cuvântul *experiență*, mereu de redescoperit. Pentru noi, termenul „experiență” e prea adesea înțeles pe latura nonspirit, spiritul trebuind să fie întit de toate, pentru noi, gândire, iar gândirea nonacțiune, de unde tentația de a da experienței un sens exclusiv pragmatic, la nivelul trăirii practice ori psihologice. În zilele noastre ne este greu să admitem o imbinare între experiență și spirit. Or, experiența spirituală reprezintă un punct local pentru isihasm. E o experiență care s-a îmbogățit în cursul secolelor și continuă să se îmbogățească.

În sfârșit, isihasmul a reprezentat pentru Biserica răsăriteană un stimulent, un catalizator ce a pus în valoare o tradiție neconținută pînă în zilele noastre. S-ar putea vorbi despre isihasm ca despre un capitol din istoria ideilor. Iată doar un exemplu: la sfârșitul secolului al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea e publicată la Veneția, prin grija a doi monahi, Macarie al Corintului și Nicodim Aghioritul, o carte ce vine de la Muntele Athos. Trebuie să ne amintim că Muntele Athos continua să păstreze o fidelitate totală față de tradiția sa și că se opunea cu o rigoare excesivă (adevărată rigoare stînd în libertate, iar nu în exces) oricărei tentative de modernizare care ar fi putut distrage de la ținta monastică.

Or, de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, Athosul se angajază, am spune, în istoria imediată și își pregătește mesajul adresat acestei istorii. De aici rezultă cartea pomenită, straniu intitulată *Filocalia* — iubirea de Frumos —, în același sens în care filozofia e iubire de Înțelepciune. Apariția ei în acel moment reprezintă mai mult decît o coincidență; e un element încărcat de viitor; pentru că secolul al XVIII-lea este unul dintre secolele cele mai purtătoare de sens, e un secol de revoluții politice, artistice, științifice... Cu un soi de instinct premonitoriu și ca un fel de răspuns anticipat, monahii Athosului — Nicodim Aghioritul mai cu seamă — decid o redresare a tradiției isihaste și apariția ei în plină lumină: nu pentru a se opune modernității — fiindcă Spiritul nu stă în opoziție cu nimic —, ci pentru a propune o cale de spiritualitate ce ar putea ajuta omului ca, în interiorul noii sale condiții istorice, să se mențină în această fidelitate axială.

Termenul însuși de „Filocalie” vine de foarte departe. El a fost inventat de Grigore de Națianz și de Vasile cel Mare ca titlu pentru o antologie de comentarii ale lui Origen la Sfîntul Ioan. Re-luate sub diverse forme, căzute în uitare, reapărînd din vreme în vreme, Filocaliile succesive nu au fost niciodată arbitrare: ele constituiau expresia experienței spirituale a celui care le alcătuiua. Pentru a înainta pe calea spiritualității, autorul unei Filocalii se îndrepta spre textele Părinților și culegea din ele ceea ce corespundea căutării sale, dificultăților și uimirilor lui, ivite pe cale. Era o metodă vie. Iar în felul acesta ea se opunea înțelepciunii exterioare a unei filozofii ce tindea să devină pur abstractă și rațională, uitîndu-și originile, anume acea atitudine de la începuturi

cînd filozofia căuta să asume destinul viu al omului și să ofere un răspuns problemelor lui esențiale.

Filocalia apare așadar în plină lumină a istoriei ca replică față de secolul al XVIII-lea. Tradusă din greacă în slavonă într-o mînăstire din România, ea a fost îndreptată către Rusia unde a avut o foarte mare influență asupra întregului secol al XIX-lea din această țară. E un fenomen de cultură ale cărui rădăcini se află mult mai adînc decît în estetică. Fără *Filocalie*, nu ar fi apărut poate un Dostoievski, nu ar fi existat grupul și funcțiunea Stareților ruși. Chiar un Pasternak, un Soljenițin au referințe abundente la această tradiție. Calea ei nu s-a limitat niciodată la incinta unor așezăminte monastice. Ea participă la destinul omului.

Isihasmul este locul unei controverse teologice.

Pentru a se defini și a se formula în plan istoric, adevărata teologie are deseori nevoie — trebuie, vai!, să o spunem — de o controversă, de un dușman pe care să-l reducă la tăcere... Isihasmul s-a manifestat și el sub acest unghi, în plină lumină a istoriei, în secolul al XIV-lea. În vremea ei, și dincolo de ea, disputa isihastă a fost în multe privințe semnificativă. Ea marchează un fel de primă confruntare între tradiția răsăriteană și noua orientare a spiritului și a destinului omului occidental. E o confruntare ce nu are loc doar între două teologii și două școli, ci stă dovadă pentru confruntarea de adîncime între două tipuri de destin, ajungînd uneori pînă la dispută și prezentînd, ca atare, o inevitabilă ambivalență: pe de o parte, ea are un aspect benefic, fiindcă a permis formularea isihasmului, trece-

rea de la implicitul experienței efectiv trăite la explicitul reflexiei asupra ei; pe de altă parte, ea are o consecință mai degrabă negativă fiindcă a transformat pentru mult timp isihasmul, în ochii teologiei occidentale, într-un soi de sectă bizară, incomprehensibilă, de disprețuit. Mai tîrziu, așa cum vom vedea, dezbaterea a fost depasionalizată, însă semnificația acestei înfruntări rămîne: ea e manifestarea unei importante schimbări de spirit.

II. Perspective de studiu

Cercetarea noastră s-ar putea distribui pe trei planuri:

1. Urmărirea apariției și a dezvoltării istorice a isihasmului, adică a traseului său întrucitva „secret“ ducînd, în secolul al XIV-lea, la criza teologică care va face cunoscută lumii această tradiție pentru a o purta apoi spre alte destine.

2. Studiul doctrinei isihasmului, sub dublul ei aspect: spiritual și teologic.

3. Încercarea de a cerceta problema isihasmului în calitate de capitol al istoriei ideilor în interiorul vieții spirituale a lumii ortodoxe și pînă în cultura comună a zilelor noastre.

Haltă bibliografică (neexhaustivă, suficientă pentru început)

Pînă acum cincisprezece sau douăzeci de ani, cercetarea occidentală a problemei a fost dominată de spiritul disputei și, împreună cu el, de intenția polemică de a minimaliza isihasmul și chiar de a-l reduce la un soi de „grupare“ bizară de călugări bizantini dedați trîndăviei (s-ar putea alcătui o excelentă colecție de stupidități din

cele ce s-au spus asupra temei). Unul dintre autorii care au contribuit, în timpul nostru, la înțreținerea acestei atitudini polemice față de isihasm este părintele asumpționist Martin Jugie. Printre lucrările sale: articolul „palamism” (nimeni nu îndrăznește încă să spună „isihasm”) din *Dictionnaire de Théologie Catholique*, articol demn în continuare de a fi consultat, dar care trebuie situat într-un context mult mai deschis decât cel propriu autorului; apoi *Theologia dogmatica Graeco-Russorum* (în colaborare cu Palmier), în latină — lucrare de erudiție și de compilație, de consultat pentru valoarea ei documentară.

De atunci încoace starea de fapt și de spirit schimbându-se, problema isihasmului se pune altfel. După al doilea război mondial, a avut loc într-adevăr o mutație a înțelegerii; perspectiva asupra a ceea ce pînă în acel moment trecuse drept suspect în ochii teologiei occidentale s-a răsturnat. Cu toții am început să ne dăm seama că acțiunea lui Dumnezeu nu se mărginește la continentul european și la mentalitatea lui, că planurile divine sînt mult mai vaste și că ele integrează toate valorile spirituale ale omului. Ceea ce înainte era considerat drept „influență hindusă ori budistă” în creștinismul răsăritean reprezintă pur și simplu expresia unui potențial creștin mai amplu decât cel redus la teologia occidentală dominantă. Drept urmare, spiritele se întorc spre isihasm ca spre o valoare autentică a creștinismului și apare din acel moment un nou tip de literatură, mult mai atentă și mai plină de respect față de adevărul propriu isihasmului, punînd accentul mai mult pe cultură decât pe erudiție, bogată în referințe la teologia patristică,

la exegeza biblică, la istoria religiilor, la psihologie, la domeniul simbolurilor.

Terenul este acum destul de bine explorat, însă rămîn multe de făcut în vederea unei sinteze deschise privind căutarea spirituală a omului. Dacă în 1932 Martin Jugie se credea în drept să spună: „putem socoti capitolul palamismului încheiat”, cincisprezece ani după aceea isihasmul e redescoperit ca o valoare actuală, chemată să răspundă neliniștii oamenilor moderni. În interiorul acestei noi literaturi vom menționa următorii autori:

Vladimir Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient* (Paris, Aubier, 1944).

Menționăm că unele dintre cele mai bune studii despre isihasm sînt de găsit în România; e vorba mai cu seamă de lucrările părintelui Dumitru Stăniloae, profesor la Institutul Teologic din București.¹

John Meyendorff, preot ortodox de origine rusă care trăiește la New York, cu trei lucrări importante: o teză de istorie, *Introduction à l'étude de Grégoire Palama*, Paris, Seuil, 1959; *Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (Paris, Seuil, colecția „Maîtres spirituels”, 1959), lucrări accesibile, dar puțin prea istorice și didactice, fără a intra în aspectele profunde ale problemei, *Triades pour la défense des saints hésychastes*, traducerea scrierii Sfîntului Grigore Palama, în colecția patristică de la Louvain, 1959.

Louis Bouyer, autor catolic, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (Paris, Aubier, 1960). Al doilea volum se ocupă de spiritualitatea

¹ Conform bibliografiei de la sfîrșitul volumului. (n.ed.).

bizantină; reia lucrările cunoscute într-o manieră limpede și într-un stil accesibil.

Jean Gouillard, *Petite Philocalie de la prière du coeur* (Paris, Cahiers du Sud, 1953). Lucrare excelentă, cu o introducere foarte bine făcută.

Les récits d'un pèlerin russe (Paris, Baconnière-Seuil, colecția „Livres de vie”, 1966, traducere și prezentare de Jean Laloy). Ar fi poate potrivit să se înceapă cu această mică lucrare: metodă în act, aproape sub formă de roman. E vorba despre viața unui căutător de Dumnezeu care înțilnește rugăciunea inimii.¹

Irénée Hausherr, părinte iezuit, este unul dintre primii savanți care a făcut cunoscut în Occident isihasmul în calitatea lui de metodă spirituală.²

André Scrima (cîteodată sub pseudonimul „un monah al Bisericii Ortodoxe”): „L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine”, în revista

¹ Pentru titlurile publicate limba în română, cf. notele de la sfîrșitul capitolului precedent.

² Printre lucrările lui Irénée Hausherr: *La méthode d'oraison hésychaste*, Roma, Orientalia Christiana, 1927; *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Roma, Orientalia Christiana, 1944, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma, Orientalia Christiana, 1955; *Nom du Christ et voies d'oraison*, Roma, Orientalia Christiana, 1960; *Les leçons d'un contemplatif*, Paris, 1960; *Hésychasme et prière*, Roma, Orientalia Christiana, 1960. Două dintre aceste studii au fost publicate la Editura Deisis, Sibiu: *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, traducere: Mihai Vladimirescu; prefață: † Kallistos al Diokleei; postfață: Tomáš Špidlík, Sibiu, 1999; *Teologia lacrimilor. Plînsul și străpungerea inimii la Părinții răsăriteni*, traducere: Mihai Vladimirescu, ed. îngrijită de diac. Ioan I. Ică jr, 2000.

Istina, nr. 3 și 4, Paris, 1958 (a doua parte conține o comparație între isihasm și mistica hindusă), „Réflexions sur les rythmes et la fonction de la tradition athonite”, în volumul colectiv *Le millénaire du Mont Athos 963-1963, Études et mélanges*, Veneția-Chevetogne, 1964, vol. II)¹.

III. Orizont semantic și interpretare istorică

Trebuie să încercăm acum să ne apropiem de isihasm într-un mod mai precis. Isihasmul e în primul rînd un cuvînt purtător de sens. Vorbim prin cuvinte, dar cuvintele sînt cele care ne vorbesc — iar destinul lor istoric nu face adeseori decît să elucideze (ori, dimpotrivă, să ascundă) semnificația lor originară. Ce vrea să spună acest cuvînt? Pentru a răspunde, vom urma întîi căile metodei hermeneutice. E o metodă extrem de binevenită în cazul nostru și în perfectă conformitate, de altfel, cu spiritul tradiției scripturale și liturgice. Fără această dezvăluire de sens a cuvîntului, nu ar fi existat niciodată o *Sfîntă Scriptură*, adică un tip de semn care să indice deopotrivă cuvîntul și sensul lui ascuns în chiar ceea ce îl revelează. Aflat în fața unui atare semn, omul se dedică ascultării cuvîntului pînă cînd acesta se face trup; omul e cel ce se conformează adevărului profund al cuvîntului și înțelesurilor lui. Dacă e să ne referim la problematica și la terminologia filozofiei contemporane, vom spune: cuvîntul e întotdeauna depozitarul unei experiențe. O acumulare, deseori „imemorială” de experiență

¹ Al doilea articol e publicat în acest volum (n. ed.).

umană se înscrie în cuvînt, care devine astfel locul unde ea se depune încet, strat după strat; sînt straturi uneori inaparente așa încît se în-tîmplă să le uităm, să nu le mai auzim, să ne aflăm în fața unui cuvînt tulburat. Iată deci metoda pe care o vom adopta pentru a ne apropia de realitatea care subîntinde cuvîntul „isihasm“. O vom urma pe trei planuri diferite.

Cuvîntul însuși

E un cuvînt cu o rezonanță puțin exotică, un cuvînt grec care are în spate o carieră deja veche și misterioasă, începînd încă de la clasicii eleni. Dar să îl luăm deocamdată în el însuși. El vine de la *hesychia* în greaca veche, termen a cărui rădăcină trimite la verbul *hêsthai*, echivalentul său latin fiind *sedere*: „a sta, a fi așezat“, cuvînt ce poartă deja în sine toate formele ulterioare de semnificație. La prima vedere, e ceva ce poate părea destul de modest și umil. Dar el face parte dintre acele cuvinte care, sub o înfățișare foarte ștearsă, ascund depozite prețioase, „comori“ de sens pe care trebuie să știi să le descoperi. Să acceptăm deci, măcar provizoriu, această modestie.

Privit mai îndeaproape, ce înseamnă acest *sedere*: „a sta, a fi așezat“? El ne propune două direcții de sens: o stare exterioară, fizică și o stare spirituală, una împreună cu cealaltă, una în cealaltă, niciodată separate, unite de la origini. În originea sa, într-adevăr, origine nu atît istorică, cît ontologică, expresia „a sta, a fi așezat“ comportă ideea de stabilitate, de liniște, de calm, pînă la ideea de pace. Nu spunem, chiar în limbaj curent, despre un om nervos că „nu are stare“?

Cuvîntul indică deci o *liniște* căreia i se opune *neliniștea*. Nu e vorba nicidecum despre liniște în sensul de „quietism“ (termen ce desemnează un anume curent de spiritualitate occidentală legat de Fénélon și de Madame Guyon). Liniștea veritabilă, liniștea în duh este acțiune, nu pasivitate. Și, astfel fiind, ea se opune neliniștii, care e o stare interioară de angoasă, de dispersie, de instabilitate. Isihasmul numește, așadar, simultan un stil, un mod de a menține și conduce o stare spirituală și pacea contemplativă însăși, pace făptuitoare, activă, legată de această stare. „A sta, a fi așezat“ trimite la o experiență a *stabilității*, inclusiv în sens fizic: cel care se mișcă excesiv nu se poate interioriza, nici nu se poate adînci pe sine însuși. Centrul îi scapă, fiindcă e nevoie de stabilitate pentru a atinge centrul în adîncimea lui proprie. Dacă mă instalez în exterior, pe orizontală, intelectul meu devine un caleidoscop de sentimente și de idei, profunzimea se pierde, sînt neliniștit, sînt instabil. Liniștea ne cheamă spre un centru, în interior. Ea cere, de aceea, o stare de *concentrare*, cuvînt-cheie, contrarul distracției, al dispersiei, pentru că cel ce se concentrează trebuie să se unifice. Liniștea ne poartă spre unitatea lui Dumnezeu, iar ea ne livrează pacea, o pace nicidecum flască, ci corelativă unei dăruiri de sine, unui efort care este nu încordare plină de neliniște, ci elan de înaintare spre Dumnezeu înlăuntrul unei itineranțe în Duh: în inima ei, *unitatea* și *pacea* sînt inseparabile.

Această unitate, această pace deschid un alt orizont: cel care e „unu“ e în același timp „singur“, e în singurătate. Singurătate ce trebuie înțeleasă inclusiv sub aspectul ei material. Nu poți

gusta singurătatea interioară fără a fi îndurat realitatea dură a singurătății fizice: aceasta duce spre cealaltă, care permite revelarea propriului sine pe care lumea ne-o refuză, fie și numai prin atenția acordată propriilor noastre înclinații. Școală singurătății e o școală dificilă, iar cuvîntul „însingurat”: a deveni singur, dă bine seama despre severitatea ei. S-ar putea spune însă că singurătatea e inacceptabilă în sine însăși. Ea nu are sens decît dacă, prin ea, obții o comuniune cu Dumnezeu și depășirea de sine; altfel, ea ne ucide, ne smintește, ne aruncă înapoi spre lume. Solitudinea comportă un element de *ascultare*. Iată deci un alt cuplu: *singurătate-ascultare*. Dacă singurătatea nu lasă să se înalțe vocea lui Dumnezeu, ea devine cu neputință de trăit și sterilă. Isihasmul caută deci singurătatea, dar nu pentru a obține singurătatea în sine, ci pentru a asculta în ea vocea lui Dumnezeu.

Acest orizont semantic al isihasmului e confirmat, verificat printr-o anume lectură a Bibliei și totodată prin experiența trăită a Bisericii; sînt cele două componente ale sale.

Lectura Bibliei

Biblia ne oferă locul unei hermeneutici spirituale, al unei întâlniri totale cu Dumnezeu. Cel ce se află în căutarea lui Dumnezeu, în rezonanță cu misterul Lui, găsește mereu în lectura biblică anumite expresii care îi vorbesc la un cu totul alt nivel de sens decît cel pur exterior. Un anume cuvînt îl luminează brusc și dă răspuns căutării sale interioare. E o cale cu totul inaparentă, care nu poate deveni obiect de studiu ori de predare, ci rămîne „secretă”. Ne dăm,

iată, seama că nu trebuie să încercăm să trasăm itinerarul tradiției isihaste conform exigențelor cercetării istorice exterioare. Cei care au aderat la acest tip de viață au renunțat la partea lor din publicitatea pe care lumea o oferă tuturor, tocmai pentru a sluji mai bine lumii. De aceea, ca să percepem traseul isihasmului ar fi mai bine să învățăm să citim, să citim în adîncime.¹ Orice referință biblică din textele isihaste trebuie scrutată pătrunzînd mai în lăuntru ei decît o face o lectură „curentă”. Printre aceste referințe, destul de numeroase, am putea cita:

Isaia, 7, 4: „Atenție, nu te tulbura, nu te teme, inima ta să nu slăbească”².

¹ Există în acest punct al textului mențiunea „cf. «L'avènement philocalique...»” (articolul publicat de autor în revista *Istina*, nr. 3 și 4, Paris, 1958). Probabil că pasajul de inserat ar fi acesta: „La mijlocul secolului al IV-lea, Sfîntul Vasile cel Mare vorbește deja despre «o tradiție subînțeleasă și tainică, ce s-a păstrat pînă la noi, și o învățătură ascunsă pe care Părinții noștri au păzit-o în tăcere, departe de orice curiozitate» (*Despre Sfîntul Duh*, PG 32, 137 BC)... Curînd după aceea, Sfîntul Ioan Cassian, care a reunit prin uimitorul său pelerinaj spiritual Orientul și Occidentul, mergea în pustia tebaică pentru a dobîndi acolo știința rugăciunii neîncetate. El spune în această privință: «E un secret... pe care ni l-au transmis puținii continuatori ai Părinților primului veac (*antiquissimorum patrum*), pe care, la rîndul nostru, noi nu îl încredințăm decît unui mic număr de suflete care sînt cu adevărat insetate să-l cunoască» (*Collationes*, PL 49, 832A).“

² În Biblia Sfîntului Sinod, București, 1975, pasajul sună așa: „Ia aminte, fii liniștit și nu te teme și inima ta să nu se slăbească.” Am tradus citatul după varianta indicată de autor pentru a păstra coerența între interpretare și textul biblic. La fel vom face, dacă e cazul, și cu alte citate din Scriptură.

Cuvîntul „atenție” are, în limba greacă, o cu totul altă încărcătură decît cea percepută de noi în mod obișnuit; latina mai degrabă decît franceza o poate reda; atenția e *ad-tendere*, „a tinde către”, ceea ce definește o *stare de intenție*. E vorba despre o atitudine nu psihologică, ci altcumva profundă, e vorba despre o atitudine fundamentală a ființei. Are mai degrabă înțelesul: „stai în pace”. Ființa ta profundă să rămînă neclintită în încredere, în acea credință care e fundamentul însuși al ființei. Același Isaia (7, 9) spune: „Dacă nu cred, nu vor dăinui.”

Pildele lui Solomon 1, 33: „Iar cel ce mă ascultă rămîne în pace, va sta în liniște și de nenorocire nu se va teme”. Regăsim mereu aceeași tendință, aceeași orientare: isihasmul va fi asociat unei stări de non-anxietate, de depășire a anxietății. Neliniștea, anxietatea nu mai ating străfundul ființei. Nu este vorba despre absența fortuită a angoasei, ci, pe cît e cu putință, despre extirparea rădăcinilor sale interioare. E vorba despre o încredere ce își atinge punctul cel mai înalt în Evanghelie: „Să nu se tulbure inima voastră; credeți în Dumnezeu și în Mine credeți” (Ioan, 14, 1).

Încă ceva: se găsesc în Scriptură anumite episoade care echivalează, am spune, cu o „icoană” deoarece constituie un model. Modelul e prezent acolo pentru ca eu să îl asimilez și pentru ca el să mă asimileze. El îmi dă o metodă (*méthodos*: totodată cale și model)¹, ceea ce trimite iarăși

¹ „În sensul prim”, metodă e „*méthodos* (»să faci drum cu», »întăinare pe cale și împreună cu ea»). Nu aspectul discursiv primează, nu concatenarea conceptuală, nu expunerea sintactică a unei ideai, ci înscrierea, în cuvînt, a unui *traseu*” (André Scrima, *Timpul Rugului Aprins*.

la sensul prim al isihasmului: „a sta, a fi așezat”. De aceea anumite pasaje ale Vechiului Testament, așa cum sînt privite de un spiritual isihast, îi deschid acestuia înțelegerea spre ceea ce trebuie să facă el însuși. De pildă, III Regi 18, 42: „Ahab a urcat să mănînce și să bea, în vreme ce Ilie a suit în vîrful Carmelului și s-a plecat la pămînt, cu fața între genunchi.” E un episod care se referă la Ilie, marele rugător, marele orant al Bibliei. Pentru el, rugăciunea *arde* lumea. E un om de foc care participă întrucîtva la natura soarelui (Helios) printr-un șir întreg de transformări. Regăsim acest aspect în tema înălțării lui finale: Ilie e consumat, însă nu mort în trupul său; el devine astfel precursorul celei de a doua venituri christice cînd profetul se va întoarce spre a gusta moartea unanimă în trup. Dar înainte de această moarte, el e răpit în carul de foc, imagine a rugăciunii contemplative. E atît de concentrat în Dumnezeu încît dispăre din ochii lumii. Ilie e simbolul acestei puteri de foc ce va determina consumarea eschatologică, putere prezentă prin oameni ai rugăciunii care au consumat deja lumea. Tot pasajul din III Regi (capitolele 17 și 18) evocă episodul secetei, care e traducerea unui eveniment metafizic, a unei secete spirituale. Or, Ilie „s-a plecat la pămînt, cu fața între genunchi” și „iată că din mare se ridică un nor cît o palmă” (III Regi 18, 44); grație lui, ploaia, răcoarea se reîntorc. Ilie cu fața între genunchi: iată postura însăși a rugăciunii isihaste, unul dintre modelele ei (prezentînd analogii cu o atitudine de tip yoga). O miniatură din secolul al XII-lea (din-

Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană, Humanitas, 1996, p. 26).

tr-un manuscris grec aflat în Biblioteca Vaticană îl arată pe Ilie tocmai în această poziție, pe Muntele Carmel: omul e figurat mai mare decât muntele, care e soclul omului, ceea ce rămîne neclintit. Iar omul e ca „întors” în sine însuși, în acea concentrare totală care îl face să regăsească unitatea ființei proprii pentru a-l întâlni pe Dumnezeu. În vreme ce reprezentările obișnuite ale lui Ilie se leagă de pasajul unde el îi masacrează pe prorocii lui Baal (III Regi 18, 40), isihastăii, în ce îi privește, au ales această reprezentare care răspunde căutării lor spirituale.

În Noul Testament, de asemenea, putem afla câteva mențiuni care confirmă isihasmul, în exigența sa de *pace* și de *tăcere*.

Sfântul Pavel, I Tesalonicieni (4, 10-11): „Vă îndemn, fraților, să înaintați încă mai mult și să râvniți să trăiți în liniște...” și II Tesalonicieni 3, 12: „Unora ca aceștia le poruncim și-i rugăm, în Domnul Iisus Christos, ca să muncească în liniște...” În Faptele Apostolilor (11, 18): „Auzind acestea, au tăcut și au slăvit pe Dumnezeu...”

Iată deci câteva mărturii. Însă dacă lectura nu e condusă de o viziune interioară, trecem pe lângă sensul „isihast” al pasajelor, cu atât mai mult cu cât versiunile moderne nu păstrează și nu perpetuează deloc aceste zone de sens secrete, tăcute ale textului biblic pe care limba greacă le exprima mai bine.

Experiența trăită a Bisericii

Isihasmul e o stare de viață integral orientată către Dumnezeu; iată definiția lui esențială: e căutarea unei consumări a propriei vieți în Dumnezeu. Isihastul tinde numai către Dumnezeu,

spre Dumnezeu singur, iar ființa lui întreagă e ordonată de această dorință. Or, în mod tradițional, creștinul care trăiește o asemenea căutare se numește *monah*. Monahul este înainte de toate un căutător al lui Dumnezeu; el este monah în măsura în care îl caută realmente pe Dumnezeu (*si revera Deum quaerit* — Regula Sfântului Benedict, 58). În experiența istorică a Bisericii, căutătorul de Dumnezeu, cel care — în interiorul comunității unanime de credință — încearcă să trăiască pînă la capăt experiența Dumnezeului celui viu, își dă un fel de statut personal, singular. Monahul începuturilor diferă destul de mult de concepția actuală asupra călugărului care îl socotește, în primul rînd, drept membru al unei congregații definite printr-un statut monastic.

În Răsărit monahul nu a avut niciodată un statut „clerical”; doar printr-o excepție devine preot. Vocația monahală e o vocație în sine. Devii monah pentru a rămîne monah pînă la capăt, toată viața. Vocația monahală exprimă această căutare eschatologică a lui Dumnezeu în care vin să se înscrie toate elementele noțiunii de isihasm. E rațiunea pentru care, începînd din secolul al IV-lea — cu apoftegmele pustiei și cu scrierile lui Ioan Cassian¹ de pildă —, isihasmul e aso-

¹ Apoftegme: cuvinte memorabile și deseori paradoxale ale unui maestru spiritual. Sub acest nume e desemnată o culegere de spuse ale marilor eremiți și de anecdote privitoare la viața sihaștrilor, mai ales cei din pustia egipteană (sec. IV-V). Părinții pustiei recurg la cuvîntul enigmatic, la parabolă și la gestul simbolic spre a oferi discipolilor *lógoi* sau *rhêmata* (cuvinte de învățătură pentru înaintarea spirituală), condensînd în câteva fraze propria lor experiență pe calea căutării lui Dumnezeu. În

ciat cumva monahului. În anumite zone ale ortodoxiei, *monah* și *isihast* sînt noțiuni aproape echivalente, exprimînd această căutare a lui Dumnezeu trăită pînă la capăt.

Monahul este *monótropos*, e o ființă ce are un singur scop: solitudinea și unificarea ființei pentru a-L întîlni pe Dumnezeu singur. Acest criteriu e suficient pentru a trasa cadrul general de viață isihastă a monahului. Urmărind-o, vom ajunge la cotitura, deja menționată, din secolul al XIV-lea cînd isihastul va deveni, am putea spune, o „vedetă” din cauza disputei în cursul căreia Sfîntul Grigore Palama și adversarii lui vor aduce în plină lumină o tradiție ce era ascunsă, latentă. Tradiția isihastă e tradiția interioară din marea tradiție unanimă a Bisericii.

Componente ale tradiției isihaste ținînd seama de constituirea sa istorică

În semnificația lui de *sedere*: „a sta, a fi așezat”, isihasmul definește în primul rînd modul propriu monahului de a sta în fața lui Dumnezeu și de a-și trăi vocația. Începînd cu epoca Pă-

română au fost publicate mai multe ediții printre care: traducerea din sec. al XVIII-lea, reeditată în 1990, *Patericul*, Eposcopia Ortodoxă Română, Alba Iulia, 1990; ediția științific riguroasă: *Patericul sau Aposegmele Părinților din pustiu. Colecția alfabetică*. Traducere, introducere și prezentări de Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, Iași, 2003.

Scrierile lui Ioan Cassian au fost publicate în română în: Sfîntul Ioan Cassian, *Scrieri alese (Așezămintele mînăstirești și Convorbiri duhovnicești)*, traducere de prof. Vasile Cojocaru și prof. David Popescu, prefață. studiu introductiv și note de prof. Nicolae Chițescu, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B. O. R., 1990 (n. ed.).

rîntilor pustiei, documentele monastice conțin marile linii ale acestei prime semnificații (documentele nu rețin date banale; doar ceea ce e limbaj semnificativ poate dăinui în ele, însă trebuie să știi să-l descifrezi pentru a-i sesiza valoarea de adîncime).

Monahul e ființa care știe să stea așezată, adică ființa care știe să urmeze calea interiorității. El știe să se concentreze, ceea ce îl pune într-o relație specială cu cuvîntul; păstrează tăcerea, dar nu e vorba despre tăcere fizică, despre muțenie. Monahii Răsăritului nu au avut niciodată o regulă a tăcerii, așa cum e, de pildă, cazul în Apus cu ordinul trapiștilor. În Răsărit, există monahi care păstrează tăcerea și alții care vorbesc, însă — dacă respectă cu adevărat tăcerea —, nici unui dintre ei nu ies din pacea și din tăcerea esențiale. Întîlnim mereu același paradox care provine din experiență și nu din reguli abstracte. În același sens, asceza „tipică” pentru isihasm era veghea, vegherea: a învinge somnul pentru a păstra duhul mereu treaz. Dar și în acest punct există o mare libertate. Monahii sînt oameni liberi. Iată o minunată virtute, cea mai mare. Erau liberi pentru că aveau acea îndrăzneală (*parrhēsia*) a oamenilor eliberați prin Duhul lui Dumnezeu.

Cel ce stă se află cu Dumnezeu într-o relație de tăcere. *Sedebit solitarius et tacebit* din Plîngerile lui Ieremia (3, 28): „să stea la o parte în tăcere”: acest foarte frumos verset era deseori meditat, „rumegat” de monahii isihasți. Prima componentă e *stabilitatea* care presupune tăcerea, concentrarea, fermitatea. Stabilitatea e asociată cu faptul de a sta, de a fi așezat și e simbolizată de suportul ei concret, scaunul. Nu în zadar, în Biblie, divinitatea e prezentată pe tron — care

figurează fundamentul de neclătinat, ceea ce e ferm, neclintit, ceea ce stă în veci. (Vaticanul a fost și el numit Sfântul Scaun.) Sfântul Bernard spunea: *sola sedet Trinitas*, „numai Treimea stă”. Dacă teologul tronează pe scaunul magisterial, monahul e așezat pe gunoi, învelit în sac, asemenea lui Iov (în semn de umilință). Monahul era într-un anume fel contestatarul epocii, în vreme ce teologul era bine instalat în doctrina sa. Însă această *stabilitate* a isihastului comportă o *activitate interioară* neîncetată — care e aspectul esențial al *concentrării* lui. Stabilitatea nu e decît forma exterioară a unei mișcări ascensionale. Am putea-o defini ca „varietate imobilă de mișcare”. A rămîne stabil nu înseamnă să nu faci nimic (de îndată ce se lasă pradă trîndăviei, omul recade în condiția instabilității). A fi stabil presupune mișcarea pe verticală a duhului. Nu mă mișc, dar sînt integral mișcare interioară, sînt integral metamorfoză.

A doua componentă e rugăciunea: ea e activitatea esențială a isihasmului. Iată ce spune Ioan Cassian (sec. IV-V), în *Convorbiri* X, 6: „Pot contempla divinitatea numai aceia care, cu ochi foarte puri, se înalță deasupra acțiunilor și gîndurilor joase și pămîntești, se retrag și urcă împreună cu El (cu Christos) pe acel munte înalt al singurătății, acolo unde Iisus Christos, desfăcînd sufletele din tumultul pasiunilor și separîndu-le din amestecul tuturor viciilor, le statornicește într-o credință vie și le face să urce pe cea mai înaltă culme a virtuților unde El își arată mai apoi, neacoperită, slava... și strălucirea chipului Său celor care au ochii inimii destul de puri pentru a le contempla.” Și încă: „monahul se numește monah pentru că îl cheamă pe Dumnezeu

printr-o rugăciune neîncetată” (Macarie Egipteanul).¹ Rugăciunea rostită e rugăciune în devenire, tinzînd spre rugăciunea veritabilă, integrală. Cel ce stă e în același timp purtat de o mișcare ascensională și el trăiește în *stare de rugăciune*. „Călugărul care se roagă numai atunci cînd se roagă nu se roagă deloc”. Iată un fel de maximalism al rugăciunii.

Rugăciunea constituie deci activitatea proprie monahului. Dar pentru ca rugăciunea să poată depăși aspectul încă fracționat al noii lui vieți în Dumnezeu era necesar să fie găsită aproape o metodă pentru ca rugăciunea să devină un element integral prezent, asimilat, care să impregneze această nouă viață. De unde recomandarea invocației scurte, a invocației „monologice”, redusă la un cuvînt (*monológistos euchē*): a spune într-un singur cuvînt cît mai multe. În lumina Scripturii și prin experiența trăită, monahul își dă seama că adevărata rugăciune e rugăciunea care se concentrează. Ea ajunge la un fel de lapidaritate, de conciziune și de putere care străpunge zidurile opacității și ale restriștei noastre. Rugăciunea aceasta, ce răspunde unei dorințe de împlinire totală, devine formulă, devine un fel de invocație, și ea se va defini, probabil începînd din secolul al V-lea, drept invocația centrală a isihasmului. Se ajunge la o formulă care conține esențialul rugăciunii în sine (*monológistos euchē* → invocație → numele Domnului): „Doamne Iisuse

¹ Macarie Egipteanul, *Alte șapte omilii*, VI. Cf. Sfântul Macarie Egipteanul, *Scrieri. Omilii duhovnicești*, traducere pr. prof. dr. Constantin Cornițescu, introducere, indici și note de prof. dr. N. Chițescu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., colecția „Părinți și scriitori bisericești” nr. 34, 1992 (n. ed.).

Christoase, Fiule al lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul". Iisus Christos este numele însuși al lui Dumnezeu. A cunoaște numele lui Dumnezeu înseamnă a-i putea vorbi. Dumnezeu, revelându-și numele, ni se oferă. Numele e ființa lui, e „Eu sînt". Dumnezeu ni s-a dat pe sine însuși, ne-a dat numele lui, iar acest nume e Iisus Christos. El e Domnul; iar suveranitatea lui conține un sens eschatologic.

„Fiule al lui Dumnezeu": filiație în care omul intră și se integrează.

„Miluiește-mă". Mila e, s-ar spune, „slăbiciunea" lui Dumnezeu pentru noi. Însă, în ce ne privește, a chema mila lui nu înseamnă o atitudine de slăbiciune. Rădăcina siriacă a cuvîntului milă (*rahem*) ne vorbește despre măruntaie, despre matrice: e viziunea lui Dumnezeu care ne poartă, precum mama pe copil, în pîntece. Sîntem purtați de mila lui Dumnezeu; mila e elementul esențial al dăruirii lui de sine, în care sîntem așezați, situați.

„Eu, păcătosul": îmi recunosc situația actuală, adică alienarea, finitudinea, faptul că nu sînt încă așezat într-o situație adevărată.

Acestea fiind spuse, de îndată ce omul încearcă să trăiască rugăciunea, ea se izbește de două limite. Întîi limita intelectului, a spiritului (nu în sens psihologic). Spiritul intuitiv, ceea ce în noi reprezintă activitatea însăși a ființei, numit în Noul Testament *noûs*, *mens* în latină (funcțiunea mentală) e totalitatea funcțiunilor conștiente ce își au rădăcina în substanța însăși a ființei umane. Iar spiritul e înclinat către risipirea despre care vorbeam mai înainte. Calea isihastă încearcă să remedieze dispersia spiritului și să îl centreze — adunîndu-l din multiplicitatea caleidos-

copică a vieții — asupra esențialului, esențial care e, pentru el, invocația lui Dumnezeu: drum inexorabil, răbdător, itineranță spre Dumnezeu.

Această atitudine poartă numele de nepsis = starea trează a spiritului. Termenul se traduce, în latină, prin sobrietas (opusa beției). Sobrietas înseamnă a fi treaz; e o luciditate nu psihologică sau logică, ci o luciditate mai profundă, care se instalează în rădăcinile ființei noastre, care ne permite să vedem în adîncime. „*Nepsis* (*trezvie*) e o metodă spirituală care eliberează integral omul, cu ajutorul lui Dumnezeu, de gîndurile și de cuvintele maculate de patimă și de faptele rele, atunci cînd e urmată cu perseverență și cu hotărîre. Dacă înaintăm astfel, ea dăruiește, pe cît e cu putință, cunoașterea lui Dumnezeu cel necuprins («incomprehensibil») și dezlegarea tainelor divine și ascunse. Ea împlinește toată porunca lui Dumnezeu, din Vechiul și din Noul Testament, ea aduce tot binele vieții veacului ce va să fie. Ea este, propriu-zis, acea puritate a inimii... pe care Christos o ferește spunînd «fericiți cei curați cu inima căci aceia vor vedea pe Dumnezeu». Iar, așa fiind, ea este de mult preț." (Isihie Sinaitul, *Despre sobrietate și virtute*, Suta întîi de capitole, cap. 1).¹

Iată o altă definiție, mai abruptă, a lui Evagrie de astă dată: „Omul-monah e cel care se îndepăr-

¹ A. Scrima citează mare parte din textele isihaste după Jean Gouillard, *Petite Philocalie de la prière du coeur*, Paris, 1953. Vom traduce versiunile din acest volum pentru a menține acordul între citat și interpretare. Textul lui Isihie Sinaitul a fost publicat în românește de Dumitru Stăniloae în *Philocalia*, vol. IV, cu titlul: „Scurt cuvînt de folos sufletului și mîntuitor despre trezvie și virtute" (n. ed.).

tează de păcatul comis prin fapte. Intellectul-mo-nah e cel care se îndepărtează de păcatul gândurilor și care în timpul rugăciunii vede lumina Sfintei Treimi¹. Ne dăm seama în ce măsură realismul spiritual, datorat unei experiențe în Duh efective, răsună în doctrina isihastă; ea se sprijină pe un tip de vocabular extrem de bogat, chiar dacă uneori „hermetic“, care nu se deschide decît celui ce înțelege cuvintele trecutului.

A doua limită este cea a *inimii*. Cuvînt-cheie pentru viața spirituală isihastă și pentru viața spirituală în genere, el trebuie atent situat, distingîndu-l de semnificațiile care, în acest context, îi sînt străine. Termenul nu desemnează, evident, organul anatomic, dar nici nu este totalmente lipsit de o relație cu acest organ, de vreme ce viața ființei integrale, care include nivelul ei biologic, ar fi de neconceput fără inima fizică. El e și mai puțin reductibil la inimă în sens afectiv, sentimental. Inima e centrul originar și străfundul ființei. Dacă omul își trăiește experiența spirituală așa cum își trăiește viața biologică înseamnă că o trăiește fără să dea atenția cuvenită actului de a trăi. În schimb, dacă se angajează realmente în viața spirituală, în geografia ei ascunsă, invizibilă privirii de zi cu zi, atunci va simți că întreaga lui ființă se poate concentra într-un fel de punct originar unde el se află în stare de liniște (*hesychia*), în acea pace și miraculoasă libertate în care poate percepe prezența intimă a lui Dumnezeu, o prezență ce îl precede în centrul propriei sale ființe. În mod normal omul trebuie să facă un efort pentru a se gândi la Dumnezeu. Însă dacă se angajează pe această cale, dacă atinge acest

¹ *Antirrheticos*, prolog.

punct originar al ființei — inima lucrurilor, „locul“ unde toate își au rădăcina — va întîlni acolo pe Dumnezeu deja prezent, precedîndu-l. Aici află harul divin. Experiența la care ne referim e imposibil de definit fiindcă există mereu riscul confuziilor și al neînțelegerii; avem totuși o expresie, prezentă atît în vocabularul misticii isihaste cît și în Scriptură, potrivită celui care înaintează pe calea rugăciunii spre centrul inimii: „străpungere a inimii“.¹ Nu este vorba aici despre o rețetă, ci despre un eveniment, despre o realitate efectivă; la un moment dat isihastul face această experiență. Inima lui Petru a fost străpunsă de har. Cei care au trăit evenimentul pot înțelege dincolo de cuvinte. Atingerea centrului inimii e însoțită chiar de o anume senzație fizică de durere, transmutată apoi într-un sentiment de *pace*: ea se exprimă printr-un har special care e darul lacrimilor. Sînt lacrimi calme, lacrimi de lumină care semnifică bucuria spirituală de a te afla în sfîrșit acolo unde e „locul lui Dumnezeu“, acel loc profund unde Dumnezeu e prezent, unde Dumnezeu *stă*: „ca Dumnezeu pe tronul Său“ spunea Evagrie Ponticul, „acel tron de culoarea safirului pe care Israel l-a văzut «deasupra muntelui Sinai»“². E faptul, trăit, al unei *gnoze*, al unei cunoașteri directe a lui Dumnezeu.

¹ E faptul de a străbate dincolo de straturile superficiale ale inimii, în profunzimea ei ultimă (*n. ed.*).

² „Cînd intelectul (*noûs*) s-a despuiat de omul cel vechi și s-a înveșmîntat în omul harului, își vede propria stare (*katástasis*) în vremea rugăciunii asemenea cu safirul și cu azurul cerului, stare pe care Scriptura o numește și «loc al lui Dumnezeu», văzut de bătrîni pe muntele Sinai“ (*Practicos* I, 70, de asemenea în „Capetă despre deosebirea patimilor și a gândurilor“ 18, traduse de D. Stăniloae, în *Filocalia* vol. I) (*n. ed.*).

Experiența trăită a „îndumnezeirii” (theosis)

Ceea ce intrigă pînă astăzi pe cei care se apropie de isihasm este insistența lui asupra experienței trăite; ea este foarte veche și își are rădăcinile în Scriptură. Îi auzim într-adevăr vorbind acolo pe „cei care știu despre ce vorbesc”, care cunosc printr-o experiență reală, nu doar conceptuală. Macarie spunea: „cei care vorbesc despre lucrurile Duhului fără să fi gustat din ele se aseamănă unui om care călătorește în văpaia amiezii prin pustie, iar setea grozavă îl face să închipuie un izvor și pe sine însuși bînd din el, pe cînd buzele și limba i se usucă de arșiță” (*Omilia* XVII, 12). E diferența între experiența trăită și imaginația de tipul visului; nu am dreptul să vorbesc despre Dumnezeu dacă nu am gustat din el. E o exigență dură, dar așa stau lucrurile: trebuie sau să o asumi sau să renunți. Grigore Palama spunea că lucrurile spirituale sînt inaccesibile pentru cei care nu au experiența lor.

IV. Isihasmul: traseu și criză (de la secolul al IV-lea la secolul al XIV-lea)

Legătura cu monahismul

Pentru a situa traseul isihasmului de-a lungul secolelor, pentru a-i surprinde dezvoltarea internă, nu e fără rost să aprofundăm legătura lui cu monahismul. După ce am scrutat implicațiile semantice ale termenului care fixează pînă astăzi sensul acestui curent spiritual, după ce am încercat să îi punem în lumină conotațiile biblice, neotestamentare și patristice, sîntem con-

duși spre degajarea structurii acestei căi de spiritualitate, așa cum se configurează ea încă de la emergența istorică a isihasmului în secolul al IV-lea egiptean (reper clasic), secol solidar cu fenomenul „monahilor”. Încă de la începuturi, isihasmul va fi întrepătruns cu tradiția monastică. Dar trebuie mereu insistat asupra laturii sale de „ascuns”, de „taină”. Nefericite sînt sufletele care nu au taină, care nu au acea „finețe” înteroară, în sensul în care Isaia strigă: „Taina mea la mine este...”. Nu este vorba aici despre un refuz al comunicării, ci despre uimirea în fața realității divine misterioase, despre comunicarea inefabilă între Dumnezeu și ființa umană, pentru care trebuie să știi să inventezi un limbaj. Limbajul banal ucide misterul; în schimb, limbajul Sfintei Scripturi, de pildă, se desfășoară pe mai multe niveluri de sens, e un limbaj esențialmente simbolic, poetic, care semnifică mai mult decît să ofere informație. Acest înțeles al „secretului”, al „tainei” e cel care ne obligă să ne intensificăm atenția pentru a înțelege ceea ce se spune în și prin tradiția isihastă. *

Atunci cînd monahul apare, la începutul secolului al IV-lea egiptean, el nu e, am mai spus-o, un cleric, nu face parte dintr-o categorie instituțională; el se ivește ca vestitor al unui timp charismatic, care taie de-a curmezișul timpul istoric al lumii; el se ivește pentru a menține ardentă experiența lui „Dumnezeu care vine”, Cel pe care l-am cunoscut, l-am atins, pe care mîinile noastre l-au pipăit.¹ Dacă privim lucrurile într-un

¹ „Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mîinile noastre au pipăit despre Cuvîntul vieții aceea vă vestim” (I Ioan 1, 1).

plan pur fenomenologic, ivirea vieții monastice — în momentul cînd Biserica devenea sedentară și cînd, la începutul erei constantiniene, ea se instala în cetate — era un alt mod de a relua itineranța, „nomadismul” propriu elanului eschatologic al primilor creștini atrași spre absolut. E cu totul remarcabil faptul că, de la cele dinții scrieri monahale din epocă, conștiința unei reasumări a itineranței în pustie — la un alt nivel al istoriei — va fi foarte netă. Ioan Cassian spunea că „monahii sînt noul Israel”. Biserica se „îmburhezea”¹, dar, deja, existau oameni care reacționau la instalare în mod nu teoretic, ci vital, angajîndu-se pe calea adevărului mistuitor și retrăgîndu-se în pustie. Iar astfel monahul asumă o funcțiune profetică în raport cu structura unei vieți creștine sedentarizate. Deosebit de Biserica instalată, sau chiar în conflict cu ea, el se propune ca instrument al vestirii, ca semn a ceea ce trebuie să vină, pentru a mobiliza elementul sedentar spre Dumnezeu cel viu. Monahismul risca, evident, să devină o contra-instituție și e adevărat că anumiți călugări se specializaseră în violențe (precum aceia care sosiseră în forță la Efes pentru a-i teroriza pe episcopii sinodului din 431... dar responsabilitățile erau, acolo, împărțite). Esențialul stătea totuși în spiritul trăit al monahismului, acel spirit mereu departe de conformismul religios cu care ne-au obișnuit structurile ulterioare ale instituției eclesiastice. Monahul trebuie, mai înainte de toate, să-și amintească neîncetat de Dumnezeu, ceea ce constituie o funcțiune profetică, o vestire eschatologică, el e destinat *ad perpetuam Dei memoriam*

¹ În sensul literal al cuvîntului: se așeza în cetate.

va mai spune Sfîntul Ioan Cassian. Iar în context monastic, a-ți aminti de Dumnezeu nu era o operațiune psihologică. Cuvîntul grec *anámnesis* redă mai adecvat conținutul concret al acestei „amintiri”: e o amintire ce tinde spre prezență. Amintirea lui Dumnezeu nu e veritabilă dacă nu devine parusie, venire a Domnului. După cum știm anamneza are un sens eucharistic: ea e inclusă în anafora, partea centrală a liturghiei, cînd are loc prefacerea darurilor în trup și sînge ale lui Christos. În experiența monastică, *anámnesis*, amintirea interioară a lui Dumnezeu tinde să se transforme în prezență vie. Pentru monah, ea e gustul anticipativ al celei de a doua veniri a lui Christos, e tensiune eschatologică. Aflăm deja aici mai toate trăsăturile dominante ale isihasmului, așa încît, fără să se confunde, noțiunile „monah” și „isihasm” sînt de neseplat.

Semnificația spirituală a traseului isihasmului

Vom continua să urmărim această tradiție îndreptîndu-ne spre punctul ei culminant care e totodată punctul de „criză”, anume secolul al XIV-lea athonit, cînd isihasmul se va afla într-o situație polemică și de contestare acută, ceea ce îl va face mai vizibil istoriei și mai accesibil cunoașterii. Trebuie să revenim totuși asupra unui anume punct: cum și pe ce cale trece isihasmul prin timp, de la secolul al IV-lea egiptean la secolul al XIV-lea athonit? Întrebarea e necesară, iar abordarea ei cere o deosebită finețe. Pentru noi, transmiterea unei doctrine, a unei stări de spirit sau a unui sistem de valori se face prin intermediul unor structuri bine stabilite, în mod

special prin scriere (prin literă: carte, revistă, jurnal...). Noi ne aflăm sub semnul scrierii obiectivate, ea este cea care ne determină situația și o perpetuează, mai cu seamă atunci când i se adaugă alte structuri de același ordin: radio, cinematograf, televiziune... Ele constituie un ansamblu eficace de instrumente de *comunicare* care pot fi definite, circumscrise, dar care sînt mai „tari” ca noi. Deseori aceste structuri sînt cele care ne gîndesc, ne modelează. Ele ne modifică gîndirea, ne împiedică să ne-o exercităm; prea de multe ori, cînd avem impresia unei strălucite cugetări, nu facem decît să repetăm lucruri primite pe aceste căi. Or, transmiterea unei tradiții spirituale e cu totul diferită, e străină de un asemenea tip de comunicare.

Pentru Biserica Răsăritului, termenul de *tradiție* e esențial. Tradiția trebuie înțelinită și înțeleasă în elementul ei fundamental, anume transmiterea unor realități vii și personale, comunicate prin participare organică, printr-o trecere de la o persoană la alta. De aceea, traseul tradiției trebuie identificat printr-o privire mai în adîncime, care să nu se rezume la semne exterioare și obiectivate. Trebuie dată, de pildă, întreaga atenție faptului că un anume document-semn se ivește la un anume moment, într-un anume loc: o icoană apărută în minăstirea Sfintei Ecaterina, de pe Sinai, în secolul al VI-lea, un text ce relatează o experiență spirituală sau o biografie compusă de un discipol avizat ne pun pe urma tradiției prin faptul că întîlnim în ele un sfînt cufundat în rugăciune, de pildă, sau atitudinea orantă isihastă ori experiența, relatată, a rugăciunii inimii. E o transmitere trăită, care ne pune cumva în fața unui curent de viață; viața spirituală generează

viață transmițîndu-se de la o persoană vie la alta. E ceea ce explică admirabila plasticitate internă a tradiției: ea nu are rigiditatea unui sistem teologic, ci se modelează din interior pe realitate, e în stare să integreze achiziții noi, adaptîndu-le exigențelor timpului charismatic care îi este propriu și rămîinînd identică cu sine. Este la fel de suplă ca viața. De aceea, un părinte spiritual care vrea să-l inițieze pe discipolul său, pe fiul său nu îi oferă o teorie. El încearcă să sesizeze o stare interioară, o viața personală pentru a le înrădăcina în Dumnezeu așa încît discipolul să devină o ființă capabilă să trăiască *din rugăciune*. De aceea, iarăși, în teologia Răsăritului, tradiția nu a fost niciodată redusă la *magisterium*-ul oficial. (Înainte de conciliul Vatican II, pentru teologia occidentală, tradiția tindea să fie identificată practic cu actele *magisterium*-ului ecleziastic.) În ce privește Răsăritul, tradiția nu poate să depindă de un act de autoritate formală și conceptuală; ea e în primul rînd un mister al vieții și al harului, e ceea ce constituie viața însăși a Bisericii.

Dacă tradiția nu ar fi decît o instituție care se supune unor formule, dacă nu ar fi capabilă să „creze”, prin viața Duhului, realități noi, atunci ea nu ar avea acea fidelitate creatoare pe care Domnul său o așteaptă de la ea în intervalul dintre prima și a doua Lui venire. Orice om care se angajează pe calea Duhului pătrunde într-o tradiție, așa cum tradiția pătrunde în el și îl poartă mai departe, mai sus. Nu e deci de mirare că monahii au avut dintotdeauna obiceiul de a alcătui „culegeri”, numite cîteodată Filocalii, de texte care se potriveau stării lor spirituale și care jalonează drumul Tradiției ca tot atîtea semne indicatoare. Cel care e viu evoluează, citește textele sacre,

meditează, întreabă, dă mărturie despre urcuşul omului către imaginea lui totală, definitivă. La fel, isihastul trece de la o etapă la alta, cere călăuzitorului său spiritual ori caută în tradiție textele care îi vorbesc, care îi lămuresc propria stare și, câteodată, adaugă el însuși texte, rezultate din experiență. Traseul tradiției e configurat astfel în mod *organic*, nu mecanic și nici din exterior prin decrete și definiții.

Esențial e ceea ce e alcătuit „din singele și din duhul meu”. Printre primele texte ale pustiei, o apoftegmă a lui avva Longinus spune: „Dă singe și ia Duh” (*Pateric*, Despre avva Loginus 5)¹. Avem aici definiția întreagă a monahului: singele, principiul nostru vital, e transmutat în Duh. Pentru a ne trimite acest Duh, Duhul său Sfânt, Dumnezeu s-a sfîșiat pe sine; e acea sfîșiere pe care Ioan a văzut-o privind crucea: „cel care a văzut a mărturisit” (Ioan 19, 35). Dacă Ioan a mărturisit, el nu a făcut-o pentru a descrie spectacolul unei răstigniri (spectacol banal pentru Ierusalimul vremii). El a dat mărturie pentru că a văzut Duhul lui Dumnezeu țîșnind o dată cu singele lui și pentru că Ioan vrea să ne facă să vedem ceea ce el a văzut: prin această sfîșiere, prin rana din coasta lui Christos, el a întrevăzut originea și sursa înnoirii ființei, Duhul. Aceasta e viziunea ce se perpetuează în interiorul tradiției spirituale a Răsăritului isihast.

Nu trebuie să ne închipuim totuși, în ciuda anumitor aparențe, că monahii au fost pătrunși de superioritatea lor spirituală în așa măsură

încît să creadă că sînt singurii care se bucură de o asemenea experiență. O apoftegmă atribuită Sfîntului Antonie cel Mare e foarte expresivă în această privință. „Te crezi singurul desăvîrșit”, i se spune, „dar nu ai ajuns nici la un sfert din faptele slujitorului meu din Alexandria.” Antonie merge așadar în cetate și află pe un laic, cizmar de meserie, care își făcea pur și simplu treaba, dădea o parte din cîștig săracilor, ajunsese la rugăciunea neîncetată și „cînta în fiecare zi Trisaghionul împreună cu cetele îngerești” (avea, altfel spus, experiența rugăciunii perpetue și a prezenței eschatologice)¹. Or, acest „semn” dat lui Antonie e foarte important pentru că spiritualitatea răsăriteană a conceput întotdeauna calea isihastă ca pe un drum unanim, deschis tuturor. Și nu e lipsit de o semnificație profundă faptul că, începînd din secolul al XIV-lea athonit, tradiția isihastă va fi adusă la lumina zilei, se va revărsa în Biserică pentru a întîlni mai apoi, în secolul al XVIII-lea, timpurile moderne, timpuri de căutare și de neliniște, în care omul înfruntă, cu riscul de a fi redus la o viață impersonală, un nou destin în același timp mareț și ambiguu. Rugăciunea isihastă îi va propune atunci o cale de echilibru spiritual, de forță lăuntrică, de amintire a lui Dumnezeu și de legătură vitală cu venirea Lui în istorie. Ceea ce confirmă, în fapt, spiritul și orientarea din origini ale acestei tradiții.

¹ Anecdota lui Antonie și a cizmarului: în *Apophthegmes des Saints Vieillards*, ed. F. Nau (1907–1913), 490; Evergetinos, *Synagoge* I-IV. O anecdotă similară, în care un medic ia locul cizmarului, în *Pateric*, Despre avva Antonie 24 (*Patericul*. ed. cit. p. 49) (n. ed.).

¹ Cf. *Patericul*. Colecția alfabetică. Traducere, introducere și prezentări de Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, Iași, 2003, p. 209 (n. ed.).

Pentru a-i jalona itinerarul, dispunem așadar de nume cunoscute care sînt cîteodată, e adevărat, în mod misterios false. Dar e un aspect care ține de cercetarea istorică și are o importanță secundară pentru demersul nostru. La nivelul de rigoare al experienței spirituale isihaste, adevărul și falsitatea nu stau în nume. Martorilor tradiției nu trebuie să le cerem buletinul de identitate. Nu se știe, de pildă, prea bine cine era Macarie Egipteanul. E suficient să constatăm că avem de-a face cu un spirit vertiginos, uluitor prin modernitatea lui (cuvîntul nu trebuie înțeles în sens de „modă”, ci de capacitate de a vorbi unei epoci, suscitînd în om un răspuns creator, neconformist). Macarie vine spre noi cu o autenticitate și cu o intensitate de viață care ni-l fac în mod imediat prezent. În sensul acesta, Macarie e de o fascinantă modernitate. Dar era el Macarie, era Simeon din Mesopotamia? Nu știm... La fel se întîmplă cu lucrările lui Evagrie Ponticul, multe dintre ele atribuite lui Nil Ascetul... Pentru a ne situa adecvat în acest univers mișcător al tradiției, nu trebuie să insistăm mereu asupra identității obiective și materiale a autorilor. Mai mult decît ființe individuale, numele acestea desemnează martori, organe de expresie, relee ale tradiției, iar personajele în sine contează mai puțin. În măsura în care tradiția i-a încorporat pentru a face din ei nucleul unei creații din ce în ce mai vaste, ei sînt autentici. Ei îmbogățesc tradiția, îi intensifică viața, viața lor fiind ea însăși intensificată prin apartenența la tradiție. Iată cîteva repere ce marchează traseul isihast: Părinții pustiei, Evagrie Ponticul, scrierile reunite sub numele lui Macarie („Macariana“),

Diadoh al Foticeei, Isihie Sinaitul, Ioan Scărarul, Filotei Sinaitul, Simeon Noul Teolog...

Să ne gîndim de pildă la Ioan Climacos, autor foarte cunoscut și gustat în Răsărit ca și în Apus (versiunea franceză a *Scării* sale, realizată de unul dintre domnii de la Port-Royal, Arnauld d'Andilly, e celebră). Cartea lui, o veritabilă sinteză și *summa* a tradiției monastice anterioare, e impregnată de tematica isihastă, enunțată prin formule axiomatice pe care, astăzi, e necesar să știi să le descifrezi. Iată: „monahul adevărat: o privire neclintită a sufletului și o simțire nemișcată a trupului... Monahul: o lumină care nu se stinge în ochiul inimii” (*Scara*, treapta 22). Ochiul inimii desemnează interioritatea cea mai profundă a ființei, unde spiritul e mereu în alertă, neputînd fi surprins nici descumpănit, chiar dacă eul e cuprins de spaimă sau de tulburare. Sînt formule apropiate de multe altele, foarte vechi, întîlnite la toți cei care au experimentat misterul lui Dumnezeu; pentru toți aceștia, atitudinea din Cîntarea Cîntărilor (5, 2) constituie un fel de arhetip: „Eu dorm, dar inima mea veghează”.

„Singurătatea (*hesychia*) trupului e știința și pacea purtării și a simțurilor lui; singurătatea (*hesychia*) sufletului e știința gîndurilor și un spirit invulnerabil. Prietenul singurătății e duhul viteaz și neabătut care, fără somn, stă la poarta inimii doborînd și ucigînd pe toți cei ce se apropie de ea” (ceea ce înseamnă pasiunile, fantasmele). „Isihastul care cunoaște (această stare) nu mai are nevoie de cuvinte; el e luminat de știința faptelor” (*Scara*, treapta 27).¹ Întîlnim

¹ Am redat pasajele din *Scara* după versiunea franceză folosită de autor (în Jean Gouillard, *Petite Philocalie*

mereu același recurs ultim la experiență, o experiență care, călăuzită de cuvinte, ajunge să se elibereze de ele. Isaac Sirul o spunea de altfel. „Cuvintele aparțin acestei lumi. Tăcerea este taina veacului viitor“ (*Epistola* III).¹ E vorba, încă o dată, despre tăcere, iar nu despre muțenie. Muțenia înseamnă „eu nu vorbesc“. Tăcerea e o plenitudine a Prezenței care se comunică ființei dincolo de cuvânt. Iată încă o formulă, suverană s-ar putea spune, a lui Ioan Scărarul: „Isihast e cel care — o, paradox! — se străduie să cuprindă infinitul Duhului în incinta mărunță a trupului său“ (*Scara*, treapta 27).² Altfel spus: isihast e cel care concentrează, găzduiește în corporali-

de la *Prière du coeur*, Paris, 1953). În versiunea românească a *Scării*, datorată lui Dumitru Stăniloae (*Filocalia*, vol. IX), *hesychia* e redată nu prin „singurătate“ ci prin „liniștire“. Cei doi termeni sînt însă convergenți în vocabularul și în experiența de tip isihast; autorul a arătat-o deja din plin, iar textele isihaste îi alătură mai peste tot. „Liniștirea“ (obținerea *hesychiei*) ca și „singurătatea“ sînt aspecte ale aceluiași efort: efortul de unificare a ființei, efortul omului de a deveni *unu* pentru a fi capabil de *Unu*. O spune chiar termenul „monah“. Grecescul *monachos* înmănunchează sensuri concordante, însă de niveluri diferite, care merg de la „singur“, „însingurat“, „solitar“, la „celibatar“ și „înfrînat“, pînă la „unic“ sau „unificat“, „strîns în sine și în unitate“. Atitudinea față de mediu și față de propriul corp e determinată de operația interioară care vizează Unitatea însăși a divinului. Monahul e un „însingurat“ și un „înfrînat“, pentru că urmărește să devină „strîns în sine și în unitate“ (*n. ed.*).

¹ Tradusă de D. Stăniloae în *Filocalia* vol. X.

² Pasajul din *Scara* sună așa: „Isihast e cel care se străduie să cuprindă netrupescul într-un lăcaș trupesc“. André Scrima interpretează textul, așa cum făceau și isihasții despre care vorbește; el alege pentru „netrupesc“ nivelul cel mai înalt de sens: „infinitul Duhului“ (*n. ed.*).

tate — adică tocmai în acea componentă din pricina căreia condiția umană e distrusă — în-circumscripabilul, infinitul Duhului lui Dumnezeu.

După Ioan al Scării vom trece peste secole pentru a ajunge la pasul între milenii și pentru a întîlni acolo figura unui mare spiritual isihast, Sfîntul Simeon Noul Teolog (917–1022). El se impune, în această înșiruire, ca un vîrf excepțional. Supra-numele său, în primul rînd, e extrem de grăitor. Lăsînd la o parte nenumărații „profesioniști“, numai trei personaje au primit, în Biserica Ortodoxă, numele de „teolog“: Sfîntul Ioan Evangelistul, teologul prin excelență (mărturii ce urcă pînă în secolul al II-lea îl desemnează ca fiind *ho Theológos*), cel care vorbește despre experiența trăită a lui Dumnezeu, cel care „era rezemat la pieptul lui Iisus“, așa cum Iisus e rezemat la pieptul Tatălui, apostolul dezvăluirii, cel care „a văzut slava“ despre care dă mărturie întregul prolog al evangheliei sale, „fiul tunetului“, al fulgerului, care a lăsat într-adevăr să vorbească, prin evanghelia sa, Logosul pre-etern; în al doilea rînd Grigore de Nazianz, numit de asemenea teolog fiindcă, în secolul al IV-lea — epocă de mari tensiuni doctrinare în Biserică (arianism etc.) —, a știut să vorbească în cele cinci *Cuvîntări teologice* despre misterul Treimii; în sfîrșit, Simeon Noul Teolog, monah vizionar și profet, care, fapt destul de singular, expune un fel de spiritualitate centrată pe *persoana* (iar nu pe harurile) Sfîntului Duh, cea mai misterioasă față a lui Dumnezeu. *Imnele spirituale* (lucrări ale sale au fost traduse și publicate în Franța, fie în *Vie Spirituelle* din anii '30, fie, mai recent,

în colecția „Sources chrétiennes”¹, departe de a ține de lirica devoțională, constituie relatarea unei „gnoze”, a unei cunoașteri trăite care se transformă în celebrare imnică, răpită în vârtejul adorației. El este, iarăși, cel care insistă mult asupra noțiunii de *theosis*: „îndumnezeirea” umanului prin focul arzător și încreat al Duhului care, ca și în episodul Rugului Aprins, pătrunde natura creată, o incendiază fără ca, în mod paradoxal, să o mistuie, să o consume, să o nimicească. Contemporanii săi l-au numit „Noul Teolog” pentru că teologiza ca și Ioan, „ucenicul mult-iubit” și, ca și el, vorbea din experiență („ce am privit și mîinile noastre au pipăit...”), prin invocarea persoanei înseși a Duhului.

Întemeierea Muntelui Athos

Or, aproape în același moment, se petrece un eveniment decisiv pentru istoria Bisericii bizantine: fondarea Sfintului Munte. În lumea atît de zguduită, de tulburată a Bizanțului, în istoria lui atît de agitată și de confuză de la sfîrșitul primului mileniu, monahii își găsesc un sediu: Muntele Athos.

„Se cuvine să reamintim o clipă împrejurările care au însoțit apariția istorică a Sfintului Munte. S-a observat oare îndeajuns în ce măsură emergența Athosului coincide cu o răsپintie, mai precis cu o departajare a vremilor? O departajare

¹ *Imnele Sfintului Simeon Noul Teolog* au fost traduse în românește de Dumitru Stăniloae (Craiova, 1991). De asemenea au fost publicate în Sfintul Simeon Noul Teolog, *Imne, epistole și capitole. Scrieri III*, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 2001 (n. ed.).

a vremilor este într-adevăr acea perioadă complexă, situată în preajma Anului O Mie. Celebră mai ales în Occident, epoca oferă totuși morfologia istoriei prilejul de a stabili, între creștinătatea răsăriteană și creștinătatea apuseană, un paralelism în care diferențierea e deja prezentă. Nu vom reifica desigur — mai e nevoie să o spunem? — acest reper cronologic cu o valoare întii de toate simbolică, în jurul căruia diferiți istorici, între secolele al XVI-lea și al XIX-lea, au crezut că pot țese legenda unei mici apocalipse trăite în teroare și în tulburări. Cu toate acestea, perioada astfel denumită exprimă, într-un mod semnificativ, sentimentul unui nou început. Schemațizînd la maximum, fără a violenta totuși faptele și interpretarea lor consacrată, vom înregistra, pe de o parte, ruptura de niveluri, de atîtea ori descrisă, a Evului Mediu occidental. Dat fiind că, de-a lungul secolelor precedente, timpul suportase acolo o primă și lentă gestație, el se dilată acum, intră în expansiune indefinită, aspiră, pentru a-și împlini mai bine funcțiunea, spre multiple «renașteri». Instituțiile sociale și politice din *civitas christiana* se consolidează; cetățile dialecticiene, așezate în Occident, adăpostesc universitățile unde teologia și spiritul timpului se interpelează reciproc, în vreme ce, în adîncul conștiințelor, germinează o neliniște nouă, atît de fertilă uneori: credința va ajunge oare vreodată să recupereze timpul? Va putea ea oare să se integreze în ceea ce nu va întirzia să se numească evoluția umanității, *evoluția pur și simplu*?¹

¹ André Scrima, „Réflexions sur les rythmes et la fonction de la tradition athonite”, în *Le millénaire du Mont Athos 963–1963, Études et mélanges*, Veneția-Chevetogne, 1964, vol. II, pp. 301–324 (n. ed.).

Teroarea Anului O Mie a trecut, iar Occidentul se angajează într-un elan terestru. „Era ca și cum lumea însăși s-ar fi scuturat și, lepădându-și vechiul veșmînt, ar fi îmbrăcat pretutindeni albul veșmînt al bisericilor noi», spune Glaber.

Să ne întoarcem spre Bizanț... Vîrsta lui eroică stă să se încheie. Anul bătăliei de la Manzikert (1071), care livrează turcilor selgiucizi hinterlandul anatolian și sirian, vede, la cealaltă margine a Imperiului, Bari căzînd în puterea lui Robert Guiscard. Această dublă presiune convergentă amorsează dislocarea corpului istoric al Bizanțului; din acest moment, la două secole distanță fiecare, cucerirea cruciată și ocuparea de către turci a orașului imperial o vor desăvîrși. În momentul de care sîntem aici interesați, la îmbinarea mileniilor, apogeul precede cu puțin declinul. E tocmai epoca întemeierii athonite; cu un cuvînt, căruia îi recunoaștem fără îndoială caracterul abrupt, vom spune că este epoca în care, pentru a-și supraviețui, timpul Bizanțului se interiorizează: el se pregătește să devină esențialmente *tradiție*. Or, pentru a izbuti, era necesar ca datele fundamentale, deja existente, ale acestei tradiții să fie asumate și, deopotrivă, ca ele să fie păstrate, îmbogățite, transmise. Chiar lăsînd deoparte sporul recent de prestigiu dobîndit de monahi în timpul disputelor iconoclaste, precum și protecția (destul de echivocă, trebuie spus, deoarece includea privilegiu economic excesive) a unui Nichifor Focas și a altor potențați bizantini, corpul monahal era cel căruia îi revenea, în mod normal, în Răsărit, oficiul (*ministerium*-ul) tradiției sub aspectul ei de spiritualitate trăită și de autoritate profetică[...].

Studiul istoriei și al spiritualității athonite ni se pare, în această privință, deosebit de prețios, fiindcă el pune în evidență caracterul fundamental al monahismului răsăritean în întregul său: el este, înainte de toate, o *tradiție*. Fără a ignora, desigur, prescripțiile instituționale și canonice, starea monahală se definește esențialmente, pentru Răsărit, ca o transmitere (*parádosis*) a realităților vii și personale, ce se comunică tocmai ca o tradiție organic legată de tradiția integrală a Bisericii. Formele de viață materială, structurile specifice elaborate de-a lungul diferitelor epoci monahale (fiecare dintre ele marcînd continuitatea creatoare cu «timpul auroral» al tradiției) rămîn astfel strîns legate unele de altele — cenobitism, eremitism, viață de obște —, deschise unele spre altele. Ecclezial prin natura sa, monahismul răsăritean e coextensiv vieții Bisericii, percepute în unitatea și în pluralitatea ei concretă. Acestui fapt, în primul rînd, i se datorează, după părerea noastră, suplețea internă a Bisericii de Răsărit, lipsa de compartimentare rigidă în ce privește cadrele ei instituționale, aspecte care nu încetează să deruteze un anume tip de cercetare, nu îndeajuns de avertizată. O tradiție monahală integrată Bisericii în mod «nemijlocit», s-ar putea spune, în virtutea elementelor ei esențiale — liturghie, spiritualitate trăită, doctrină — cere nu atît «întemeietori», în sensul strict al termenului, cît mai ales «Părinți» și «martori» ai spiritului ei. «Regula» însăși păstrează, în Răsărit, sensul fundamental al unei «căi» de viață (*typikón*), ce evoluează împreună cu viața sub lumina discernămîntului unui Părinte spiritual și al unui *consensus Ecclesiae*, fără a încremeni într-un text imuabil, placat, cumva, pe ceea ce

e viu.¹ Și astfel timpul Bizanțului renunță la istoricitate, la exterioritate pentru a deveni *timp spiritual*. În acest cadru, autoritatea cunoașterii, în aspectul ei profetic, revine monahilor.

Muntele Athos cunoscuse o preistorie sacră. Eschil, deja, vorbise despre el ca despre un teritoriu misterios, ca despre locul unui eveniment spiritual invizibil („Să mergem la Athos unde Zeus însuși își are sălașul“). La ceasul de declin al Bizanțului, Athosul ne lasă să prevedem funcțiunea specială pe care o va asuma în interiorul creștinătății orientale, unde se pregătește să devină incinta (incintă strîmtă, teritorial vorbind: 60 x 100 km) întregii tradiții de viață monahală. Mai mult, el va perpetua această tradiție și în varianta ei concretă, materială, în vreme ce instituțiile monastice sînt înghițite în alte părți de marea musulmană.

Egiptul, ca matrice spirituală, se stinsese, într-adevăr, încă de mult. Mai rămînea, în preajma lui, Sinaiul, enclavă minusculă, însă predestinată. (Să ne amintim cum, într-un mod destul de misterios, după legendă, monahii Sinaiului întîlniseră un beduin „menit unui destin înalt“, numit Ahmed; el semnase un act conform căruia mînăstirea lor era declarată sacră și intangibilă pentru toată lumea musulmană.) În Palestina mai dăinuiau doar cîteva mînăstiri în suferință. În Siria ele erau practic desființate. Din Bizanț nu mai rămîneau decît orașul imperial și așezările monastice ale insulelor grecești limitrofe (Patmos). Așa fiind, monahismul răsăritean curge spre Athos care, în mod miraculos, se pregătește să-l primească. Tradiția isihastă va afla, și ea,

aici un loc privilegiat. În 963 prima lavră e întemeiată de Sfîntul Atanasie Athonitul și, treptat, ea va concentra în jurul ei cele mai vii mînăstiri ortodoxe care vor avea și o mare activitate culturală și artistică.

Controversa isihastă

Fiind conceput ca un loc înalt al Duhului, Muntele Athos nu a fost totuși nici el cruțat, abia două secole după întemeiere, de greaua încercare și de soarta oricărui lucru pieritor, anume decadența. Cîteva motive au determinat-o. Înainte de întemeierea mării lavre, Athosul fusese locuit de anahoreți și el continua să rămînă sub semnul eremitismului care încarna un ideal mai radical decît modelul, ceva mai blînd, al cenobiților. Cei din urmă au ajuns să precumpănească din punct de vedere statistic, și-au impus stilul, iar, la puțină vreme, o altă formă de viață, „idioritmia“ (compromis între viața personală independentă a călugărului și viața comunitară monastică) a contribuit și mai mult la molesirea spiritului monahal.

Altă cauză a decadenței ține de o anumită aberație a pietății specifice acelei epoci. Mînăstirile Athosului se înnăbușeau sub revărsarea darurilor pioase venite din exterior: voind să-și asigure iertarea pentru fărădelegile sau pentru puterea lor, împărați și nobili umpleau mînăstirile cu daniile lor (era ca și cum monahii ar fi asumat o funcție psihanalitică...). O mînăstire se vedea, de pildă, înzestrată cu ciștigurile unei vămi, cu sumele cine știe cărui impozit, iar bieții călugări se trezeau pe neașteptate imens de bogați. Înce-

¹ André Scrima, *ibidem*.

pînd cu secolele XII-XIII, această situație a dus la un declin net, dar, din fericire, nu complet.

Duhul nu înceta să sufle acolo unde voia. Se citează, astfel, cazul unui stareț care, fiind confruntat cu insensibilitatea călugărilor săi, după lungă cugetare și rugăciune, a dat el însuși foc minăstirii, ea mistuindu-se împreună cu toate bogățiile ce se adunaseră acolo. A doua zi, monahii au început din nou să trudească la ridicarea minăstirii, aducînd de departe, în spinare, piatră pentru construcție și revenind astfel la sărăcia lor definitivă. Un alt caz, și mai semnificativ, ne este oferit de o figură de astă dată istoric atestată (ea își are locul bine fixat în martirologul ortodox); e vorba despre un monah bizar, Maxim Causocalivitul (*Causocalybites*, literal: „arzătorul de colibe”). În secolul al XIII-lea, el practica în acest ținut monastic aflat în decadentă o formă de contestație religioasă vehementă, apropiată de stilul, prezent încă de la începuturile vieții monahale răsăritene, al „nebunului pentru Christos”. E vorba despre categoria, puțin numeroasă, a monahilor care, pentru Domnul, „se făceau nebuni”: nu se desfăceau numai de exigențele trupului, ci renunțau chiar și la ultimul meterez al propriului ego, anume la aparența de ființă rațională. Dacă deveneau astfel obiect de ocară și de băjocură pentru toată lumea, ei ascundeau, în lăuntrul lor, o viață *apocaliptică*, viața încordată spre Dumnezeu care vine, ceea ce era însoțit cîteodată de veritabile daruri vizionare, de capacitatea de a *descifra* evenimentele istorice sau „inimile oamenilor”. Un exemplu tipic îl constituie, în această privință, Sfîntul Andrei Salos, Andrei nebunul pentru

Christos, care a trăit la Constantinopol în secolul al X-lea.¹

În vreme ce minăstirile Athosului se cufundau într-o *dolce vita*, Maxim Causocalivitul își înjgheba o colibă, rămînea în ea cîtăva vreme, după care îi dădea foc și pleca mai departe. Era ca un fel de provocare permanentă, lansată monahilor *instalați* din acel ținut. Căutarea Duhului nu încetase, iată, pe Sfîntul Munte, în pofida decadenței sale. Acesta e momentul cînd, venind de pe Sinai, sosește la Athos un monah ce va rămîne un foarte mare nume în tradiția isihastă: Grigore Sinaitul (1255–1346). El e purtătorul unei misiuni într-un anume fel „secrete” și, în orice caz, esențiale: restaurarea vieții spirituale. Grigore Sinaitul va întreprinde, pe Athos, o cruciadă a *anamnezei*, a amintirii lui Dumnezeu prin chiar prezența și viața sa, ceea ce va pune temelii mai adînc săpate decît temeliiile instituțiilor exterioare. Îl întîlnește mai întîi pe Maxim Causocalivitul, își face apoi discipoli și, astfel, înnoirea spirituală a Athosului pornește sub semnul spiritualității isihaste.

Grigore Sinaitul este și el obsedat, am putea spune, de Sfîntul Duh, e neîncetat purtat înainte de dorința de a stabili cu Duhul o comunicare vitală, existențială, nu numai teoretică sau noțională. Cîteva cuvinte din moștenirea spirituală pe care a lăsat-o sună astfel: „Află că știința adevărului stă esențialmente în simțirea harului...” „Sanctuar adevărat este, chiar înainte de a atinge condiția vieții viitoare, inima fără gînduri, miș-

¹ Lucrarea lui Teodor Baconsky, *Risul Patriarhilor* (București, Anastasia, 1994) conține un capitol de analiză a „nebunilor pentru Christos” (n. ed.).

cată de Duhul. Totul e celebrat și exprimat acolo duhovnicește. Cel ce n-a dobândit încă de pe acum această stare poate fi, prin celelalte virtuți, o piatră potrivită pentru zidirea templului lui Dumnezeu, dar nu este templu al Duhului, nici preot al său“ (*Acrostih legat de porunci*).¹

Cîteva secole mai tîrziu, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, un alt mare spiritual ortodox, ce și-a petrecut viața între Rusia, Muntele Athos și România, Paisie Velicicovski va spune, ca un ecou: „inima este altarul, iar duhul cel ce oficiază“, formulă care exprimă concis corespondența între rugăciunea isihastă și liturghia interioară.

Cu Grigore Sinaitul începe înnoirea isihasmului. În cîteva decenii, Athosul redevine o „centrală“ spirituală, constituind, în același timp, un focar de radiație religioasă și culturală către noile pămînturi ortodoxe: ținuturile slavilor din Sud, Rusia, România. Din matricea athonită, viața nouă a isihasmului se revarsă spre ele într-o epopee tăcută ce continuă practic pînă la marile răsturnări de la începutul secolului XX. Epoca regenerării isihaste este tocmai cea în care Grigore Palama sosește la Athos pentru a duce o viață de eremit.

Cît despre începuturile controversei isihaste, disputa izbucnește la lumina zilei în 1330 în împrejurări pe care le vom rezuma aici. Ne aflăm în Bizanț, unde pasiunea pentru dezbaterile teo-

¹ Textul lui Grigore Sinaitul este tradus, alături de alte texte isihaste ale aceluiași autor, de D. Stăniloae în *Filocalia* vol. VII sub titlul: „Capete foarte folositoare în acrostih, al căror acrostih este acesta: Cuvinte felurite despre porunci, dogme, amenințări și făgduințe, ba și despre gînduri, patimi și virtuți; apoi despre liniștire și rugăciune.“ (n. ed.).

logice dificile, pentru înfruntările intelectuale nu a încetat, în vreme ce situația imperiului devine pe zi ce trece mai precară dat fiind avîntul islamului. Slăbirea imperiului, ca și a societății bizantine, începuse de altfel mai de mult. În secolul precedent, armatele celei de a patra cruciade, venită din Occident, ocupaseră și jefuiseră Constantinopolul mult mai sălbatic decît o vor face musulmanii: era întrucîtva revanșa noii umanității, tinere și războinice, a „baronilor franci“ năpustindu-se asupra unui imperiu bătrîn, ce refuza totuși să moară. Faima Bizanțului, oraș al bogățiilor fabuloase, ațîțase dintotdeauna poftele mundane, ceea ce a hotărît deturnarea „întreprinderii sacre“, care era cea de-a patra cruciadă, spre obiective terestre mai profitabile... Jaful Constantinopolului din 1204 marchează marea ruptură între Orientul și Occidentul creștin. Lumea acelei epoci ajunge să constate că, pînă la urmă, crucea nu este destul de puternică pentru a împiedica masacrele fratricide iscate din motive josnice. Consecințele acestui traumatism istoric și psihologic se vor face mult timp simțite, mai cu seamă în interiorul creștinătății răsăritene.

Pe deasupra, în aceeași perioadă imperiul e sfîșiat deseori de lupte intestinale. Iată contextul de ansamblu în care trebuie plasată declanșarea disputei isihaste. Ea are drept protagonist un monah calabrez (se spunea pe atunci „italo-grec“ din cauza trecutului elen al Italiei de sud, *Mag-na Graecia*), numit Varlaam care vine la Constantinopol pentru a susține, printre altele, un curs despre Dionisie Areopagitul la universitatea constantinopolitană. Varlaam era el însuși produsul primei Renașteri occidentale din secolele XII-XIII,

format la școala unei teologii occidentale noi care, fără a uita intenția ultimă a oricărei teologii, se prezenta deja ca un sistem de cultură mai degrabă decît de spiritualitate, dovadă stînd to-mismul și celelalte curențe ale epocii. Varlaam petrece cîtva timp la Athos și, întors la Constantinopol, lansează diatribe fulminante împotriva călugărilor isihasți. E vorba despre atitudinea unui om în mod firesc insensibil, am putea spune, față de acest alt tip de viață spirituală și de teologie. Varlaam era în fond un spirit lumesc, sigur pe știința lui, alcătuită din rafinamente culturale, care situase mai mult sau mai puțin toate problemele credinței în domeniul conceptelor. Drept urmare, el face isihasmului o prezentare caricaturală în care putem citi neputința sa de a-l înțelege. Iată un singur exemplu. Varlaam spune: „ei (călugării isihasți) m-au învățat practici abominabile. Ei spun că Duhul Sfînt sălăș-luiește în buric.“ Datorită lui Varlaam, într-ade-văr, termenul ridicol de „omfalopsihism“ (*psychē* situată în buric) a fost asociat isihasților. Or, o asemenea interpretare constituie un contra-sens flagrant. *Omphalós*, în grecește, înseamnă într-adevăr „buric“, dar ca o aplicație a sensului mai general de *centru*, iar inima este centrul prin excelență. În limbajul tradițional al religiilor orientale, *omphalós* desemnează locurile consacrate, centrele de forță și de influență spirituală.

Grigore Palama ripostează la atacurile lui Varlaam, ceea ce va atrage contra-riposte, în dispută amestecîndu-se și anumite considerații de politică internă bizantină. Două sinoade au loc, în tribunele din Sfînta Sofia (iunie și august 1341), pentru a tranșa problema. Tradiția isihastă e recunoscută ca fiind neatinsă de nici o erezie.

Varlaam este obligat să tacă. El se supune, însă chestiunea nu se încheie totuși astfel. Alte voci reiau învinuirile lui Varlaam adresate isihasmului, mai cu seamă călugărul bulgar Akyndinos. Aceasta era situația cînd împăratul Andronic al III-lea Paleologul moare, iar soția sa, Ana de Savoia asigură regența. Patriarhul Calecas, adversar al lui Palama îl arestează pe cel din urmă neținînd seama de hotărîrile sinodului, o măsură excesivă care e blamată chiar de împără-teasă. Palama e eliberat. Între timp, *Tomul Aghioritic* (al Sfîntului Munte), compus de Palama și semnat de toate autoritățile Athosului, face cunoscută doctrina isihastă — în calitatea ei de expresie a tradiției — mai peste tot în lumea ortodoxă. E momentul în care adversarul politic al Anei de Savoia, regent al imperiului, Ioan Cantacuzinul devine împărat. În 1351, el convoacă un sinod care aprobă în mod solemn doctrina lui Grigore Palama și isihasmul, condamnîndu-l pe Akyndinos. Varlaam părăsește de bună voie Constantinopolul și își sfîrșește viața în Italia învățîndu-l greacă pe Petrarca. Împăratul Ioan devine monah la Athos, iar Grigore Palama e investit arhiepiscop al Salonicului (1347). El desfășoară aici o intensă activitate pastorală, căreia îi datorăm cele mai frumoase omilii teologice palamite, predică împotriva averilor clădite pe necinste și a nedreptăților sociale din orașul său, unde se stinge în 1359. Tomul sinodal din 1351 este integrat în cărțile liturgice bizantine. Canonizat în 1368, Grigore Palama e sărbătorit de Biserică la 14 noiembrie, ca și în cea de a doua duminică a postului pascal, după Duminica Ortodoxiei.

V. Teologia isihasmului

Am subliniat deja faptul că rolul major al controversei isihaste din secolul al XIV-lea a fost acela de a *revela*, în dublul sens al cuvîntului: a face cunoscut celorlalți și prin ceilalți existența și sensul acestui curent de spiritualitate, pe de o parte; a face să apară, a face vizibilă, aproape în accepțiunea fotografică a termenului „revelare”, imaginea, pînă atunci latentă, a unui întreg univers teologic, propriu tradiției răsăritene, pe de altă parte.

Criza fusese suscitată, am arătat acest lucru pe scurt, de ciocnirea inevitabilă între sistemele conceptuale ce se nășteau în Occident și datele unei teologii tradiționale care nu disociază doctrina de spiritualitate; pentru ea, experiența trăită a credinței e grea de sensul Dumnezeuului celui viu înainte chiar ca acest sens să capete o formulare intelectuală. Or, devine limpede faptul că, în secolul al XIV-lea, comunicarea între această viziune, specifică Răsăritului creștin, și categoriile de reflexie teologică reprezentate de Varlaam nu avea loc. Trecînd de la polemică la apologie, de la mefiență la diatribă, disputa în cauză nu a făcut să avanseze cituși de puțin dialogul; dacă el era oricum prematur în acel moment și nu putea să se stabilească decît atunci cînd *timpul său propriu* va fi venit, conjunctura constituită de acea controversă doctrinară a permis tocmai dezvăluirea a ceea ce era ascuns, altfel spus trecerea de la „implicitul trăit” la „explicitul articulat”, prezentat drept conotație teologică a unei spiritualități trăite. Rezultatul ultim al acestei controverse poate fi privit drept concluzia obținută nu de un sistem teologic personal (ceva de tipul

„ism”) sau de o anumită școală de gîndire, ci, în mod caracteristic Răsăritului, drept o concluzie a Bisericii. Problema Bisericii era, într-adevăr, să își recunoască chipul tradițional într-una sau alta dintre pozițiile angajate în polemică. Iar alegerea ei face să se verifice un adevăr profund: logosul Bisericii, care e logosul uman pus în mișcare și inspirat de logosul lui Dumnezeu și de Duhul lui, se articulează, se definește și se formulează sub influența unei tensiuni care îl face să vorbească fără a-l închide într-un sistem. Există într-adevăr o diferență ce nu trebuie pierdută din vedere între „sistem” — care e voință rațională și puțin forțată de a obține o expresie încheiată, definită a adevărului — și forma de cuvînt a Bisericii, care rămîne configurare de sens deschisă spre viața ei spirituală, care, mai mult, rămîne deschisă spre realizarea planului lui Dumnezeu în istorie.

Logosul Bisericii va trebui deci în mod necesar să treacă, pentru a se articula, prin această încercare: anume șocul întîlnirii cu logosul istoriei, logosul a ceea ce e pus în mișcare de către timpul istoric. Există un fel de intersecție, și cîteodată de ciocnire, între timpul apocaliptic și timpul cronologic, între timpul lui Christos în slavă și timpul „ocultării” sale terestre, timp pe care Biserica îl parcurge de la Cincizecime la Parusie. Doctrina teologică, în sensul ei cel mai profund, înseamnă desfășurarea — urmărită cu ochii credinței trăite — a adevărului lui Christos înviat, care e istoric invizibil, eschatologic deja prezent. Dacă, pînă atunci doctrina isihastă fusese trăită implicit, acum ea este explicit rostită, declarată. Biserica și-a asumat, în secolul al XIV-lea, responsabilitățile ce-i reveneau: recunoscînd în isihasm propria ei doctrină tradițională, ea a con-

templat pur și simplu, în acest tip de spiritualitate, un reflex al chipului eschatologic al Domnului și Stăpînului ei.

Care sînt, așadar, marile trăsături, „conturul”, dacă putem spune astfel, ale acestei doctrine? Apoi: cum s-a operat — privind din interior lucrurile — trecerea de la experiența spirituală trăită la expresia ei formală, reflectată, constituită ca doctrină teologică? Pe ce puncte de articulare s-a sprijinit elaborarea aceasta? Să amintim în primul rînd faptul că isihasmul nu a dus lipsă de martori tradiționali. Toate numele pe care le-am citat pînă acum reprezintă tot atîția purtători de cuvînt ai tradiției, care nu numai că trăiau experiența spirituală, ci se străduiau totodată să o comunice. În esența ei proprie și în mod tradițional, spiritualitatea isihastă rămîne totuși axată pe trei elemente majore:

1. Rugăciunea interioară („rugăciunea minții”), plină de substanță teologică, trăită ca doxologie.¹

2. O metodă, parte integrantă din formația spirituală pe care maestrul o dă discipolului.

3. O reflexie personală, comunicată sub formă de text: tratate, „centurii”², scrisori.

¹ Doxologie: cunoaștere participativă, avînd drept modalitate caracteristică *lauda* misterului lui Dumnezeu. A. Scrima (*Timpul Rugului Aprins*, 1996, p. 28): „E o cunoaștere trans-noetică, luînd forma unei celebrări. Doxologia înseamnă preamărire. Anumiți Părinți ai Bisericii (Atanasie cel Mare, de pildă) o atribuie în mod specific ingerilor; îngerul e *animal doxologicum*, *animal hymnologicum*. Doxologia e singura formă de cunoaștere care convine proximității divine — cînd e contemplată, cunoscută ca slavă. Doxa e slava în sensul foarte misterios, dar paradoxal accesibil, de lumină increată.” (n. ed.)

² Culegeri de cite o sută de sentențe ori scurte capitole ale unei autorități spirituale (n. ed.).

E inutil să menționăm că această structură de spiritualitate nu depindea de cadrul unei instituții școlare, ci, conform stilului răsăritean, rămînea solidară cu focul transformator al unei experiențe trăite. În secolul al XIV-lea, cînd criza a izbucnit, această tradiție își găsește purtători de cuvînt autorizați în monahii de la Athos, mai cu seamă în persoana lui Grigore Palama. El însuși, de altfel, nu a pretins niciodată că face altceva decît să expună mărturia tradiției unanim a Bisericii recurgînd la lectura, concordanță cu această tradiție, a Sfințelor Scripturi, invocînd autoritatea Părinților, referindu-se în sfîrșit la acel *magisterium* al experienței. E cert că, pusă în prezența noilor tendințe ale teologiei sistematice din Occident, această tradiție răsăriteană nu se mai putea face înțeleasă. Occidentul, prea ocupat să-și făurească noile sale categorii de gîndire — conceptualism, nominalism, tomism, ce pasionau rînd pe rînd spiritele — se îndepărta din ce în ce mai mult de viziunea teologică a Orientului.

Conflictul era nu numai inevitabil, cum am spus-o, dar și — văzut dinspre Orient — înalt semnificativ: era conflictul între două atitudini spirituale care angajau destinul concret al viitorului om creștin. În Occident, acest om creștin se îndreaptă către o teologie abstractă, un fel de cunoaștere dialectică, noțională. Ceea ce nu vrea să însemne nicidecum că Occidentul devenea un teritoriu lipsit de experiență spirituală. Sfințenia nu depinde de teologie. Totuși dihotomia între experiența spirituală trăită și expresiile teologice abstracte se accentua din ce în ce mai tare. Criza care trebuia să ducă la Reforma din secolul al XVI-lea se afla deja pre-înscrisă în această

dihotomie și ea continuă, în fond, și astăzi. În Răsărit, doctrina teologică nu iese din orizontul misterele trăite ale Dumnezeuului întrupat. Paștele, care e moarte-înviere, rămîne cumva tema unică și cifra gîndirii teologice. Fără a vorbi despre arhăitate, fiindcă tradiția vie nu e o stază, ci, dimpotrivă, e mișcare năncetată a Duhului, vom spune că grija spontană, organică pentru fidelitate creatoare în domeniul tradiției spirituale e trăsătura ce caracterizează mai cu seamă Orientul creștin, profund impregnat de viața sa liturgică.

În confruntarea dintre cele două moduri teologice au intervenit, cum era de așteptat, și pasiunile omenești, de o parte ca și de cealaltă. Și trebuie să știm mereu să decantăm această parte penibilă a mizeriei noastre pentru a face ca, dincolo de ea și prin ea, să se înalte adevărul lui Dumnezeu. Or, tot din perspectiva Răsăritului, miza teologică și spirituală a controverselor avea, evident, o cu totul altă profunzime. Ce avea el de ales? Trebuia să se angajeze de partea noii teologii, abstracte și discursive, sau să continue să trăiască în mod creator în linia experienței tradiționale, fidel adevărului și misterele lui Christos înviat precum și menirii eschatologice a ființei? Opțiunea „bizantinilor“ a fost limpede și reprezentativă, iar, explicitînd această opțiune, Palama a fost condus la formularea doctrinei isihaste în forma pe care i-a dat-o.

Schema doctrinei isihaste

Ne propunem așadar ca, trasînd marile linii ale doctrinei isihaste, să surprindem totodată, atît cît e posibil, calea de trecere de la elementele

de experiență trăită la punerea în formă doctrinară a isihasmului. În acest scop, vom distinge trei niveluri principale de elaborare:

1. Trăsătura dominantă pentru *hesychia*, am subliniat-o deseori, este *rugăciunea* care constă în invocarea *numelui divin*, pe care mintea, spiritul se centrează în inimă. Ne putem da seama în ce măsură o asemenea formulă angajează o *antropologie*, ea însăși indisociabilă de o *teologie* care o susține. În controversa din secolul al XIV-lea, acestea au fost printre primele date explicitate.

Nume → inimă. Prima presuposiție majoră a invocării „Numeului în inimă“ este concentrarea minții. Isihastii au început prin a discerne, încă de destul de timpuriu, conotațiile concrete ale concentrării, legate de condiția noastră umană totală: au vorbit despre rolul unei anume *posturi fizice*, despre importanța unei anumite *tehnici a suflului*.

Invocarea Numeului înseamnă *anamneză*, amintirea constantă a lui Dumnezeu care trebuie menținută în inimă. Or, după atîția alții, isihastii experimentau dificultatea rugăciunii și a concentrării minții. Mintea umană care sesizează totul este, ea însăși, insesizabilă: substanță „subtilă“, ea curge fără încetare, risipindu-se în toate direcțiile spațiului interior și exterior. De aceea, prima exigență a rugăciunii rămîne concentrarea: a fi prezent în rugăciune, a fi rugăciune pentru a invoca realmente Numele, pentru a trăi cu adevărat amintirea lui Dumnezeu.

2. Anamneza conduce atunci către *prezență*. Practica acestei concentrări nu întîrzie totuși să dovedească necesitatea și legitimitatea unei anumite *tehnici*. Înțelepciunea experienței spirituale, ea însăși, îi face pe isihasți să înțeleagă func-

țiunea posturii fizice, a dispoziției corpului în orice act de rugă interioară care nu uită de obligația concentrării. Aprofundînd această primă evidență, la care se adaugă lumina unei lecturi biblice sensibile la sensul ascuns al anumitor pasaje scripturale, e descoperită semnificația capitală a suflului, nu numai pentru inserția noastră vitală în ansamblul existenței, ci, mai cu seamă, pentru devenirea noastră spirituală.

„Respirul” omului reprezintă cordonul său ombilical cu cosmosul: e un lucru cunoscut, deși nu îndeajuns înțeles. Cu toate acestea, relația evidentă între ritmul respirației și stările interioare nu scapă nimănui. Toți am resimțit, stăpîniți fiind de o emoție violentă, modificarea cadenței suflului (panică — respirație tăiată; furie — gîfială; dorință — suflare „grea”), sau, în mod invers, ne-am dat seama de posibilitatea de a ne domina și de a ne modifica starea interioară „veghind” asupra ritmului respirației, stăpînindu-ni-l. Practica rugăciunii isihaste presupune desigur mai mult: ea cunoaște și învață *arta* (acesta e termenul tradițional) suflului, nu ca pe o cale „școlară”, ci în interiorul unei deprinderi trăite și, mai ales, fără a pierde niciodată din vedere relativitatea oricărei metode în raport cu absolutul libertății Duhului.

Acest aspect al învățaturii isihaste — metoda sau tehnica — a fost primul obiect al sarcasmelor lui Varlaam și al atîtor altora după el. Fiind mai bine instruiți astăzi în materie de istoria religiilor, cit și datorită unei lărgiri a orizontului teologic, ne vom feri de reacții atît de impulsive și de mărginite precum sînt cele ale polemistiilor anti-isihasti din secolul al XIV-lea. Un text de tipul celui pe care îl vom cita (atribuit lui Simeon

Noul Teolog, dar datînd, probabil, din secolele XII–XIII), deși e destinat solitarilor isihasti și conceput pentru ei, ne va permite să presimțim cel puțin spiritul acestei tehnici a rugăciunii inimii.

„Înainte de toate trebuie să dobîndești trei lucruri și așa să pornești spre ținta dorită: lipsa de griji în privința lucrurilor pe care rațiunea nu le îndreptățește și a lucrurilor pe care rațiunea le îndreptățește, adică moartea față de toate; o conștiință pură, păzindu-te de orice lucru pentru care conștiința proprie te-ar putea acuza; în sfîrșit detașarea fermă de orice pasiune care te-ar atrage spre veacul de față ori spre trup.

Apoi, așezat într-o chilie liniștită, într-un colț, deoparte, fă ceea ce îți spun: închide ușa, ridică-ți mintea de la orice lucru deșert sau trecător. Apoi, sprijinindu-ți bărbia în piept, îndreaptă-ți ochiul trupului împreună cu întreaga minte spre centrul trupului, altfel spus spre ombilic („inima”, *n. A. S.*), comprimă aspirația aerului ce trece prin nări așa încît să nu respiri ușor și cercetează mental înăuntrul măruntaielor tale ca să găsești locul inimii unde le place să se sălășluiască tuturor puterilor sufletului. La început vei da de întuneric și de o opacitate rezistentă, dar stăruind și făcînd acest exercițiu ziua și noaptea, vei afla, o, minune! o bucurie nemărginită. Căci, de îndată ce mintea a găsit locul inimii, ea vede deodată ceea ce nu văzuse nicicînd; vede aerul (spațiul interior, *n. A. S.*) dinlăuntrul inimii și se vede pe sine însăși în întregime luminoasă și plină de discernămint. De acum înainte, dacă un gînd mijeste, înainte ca el să capete formă sau să devină imagine, mintea îl izgonește și îl mistuie prin invocarea lui Iisus Christos. Din acest moment, mintea, în aversiunea ei față de

demon, stîrnește împotriva dușmanilor spirituali minia care îi e dată prin natură și îi alungă cu lovituri puternice. Restul îl vei învăța cu ajutorul lui Dumnezeu practicînd paza minții și ținînd pe Iisus în inimă; căci, s-a spus, «șezi în chilia ta și ea te va învăța toate» (cf. *Petite Philocalie de la Prière du Cœur*, 1953, p. 215 și următoarele).¹

Metoda isihastă, așa cum apare ea în acest text, revine în esență, spuneam, la o problemă de antropologie, ea însăși înscrisă într-un orizont de sens teologic. Iar, ca oriunde sînt în joc „probleme ultime“, aici e implicat destinul cel mai concret, cel mai direct al omului. O vom înțelege mai bine dacă ne întoarcem spre originile istorice ale opțiunilor doctrinare specifice Orientului și Occidentului.

Pentru a înțelege viziunea antropologică a tradiției creștine occidentale, Sfîntul Augustin e cel ce trebuie primul numit. El, „Părintele Occidentului“, este întrucîtva și întîiul om modern. Atunci cînd îl auzim spunînd: *Quaestio mihi factus sum* („am devenit o problemă pentru mine însumi“), îl simțim foarte apropiat, ni se pare un contemporan... Cu toate acestea geniul lui imens e responsabil pentru faptul de a fi impus conștiinței în formare a Occidentului creștin viziunea unei sfîșieri dramatice, a unei rupturi între „natură“ și „supra-natură“, între „libertate“ și „grație“, între „corp“ și „spirit“. Spiritul, care pentru sensibilitatea lui Augustin și pentru doctrina lui teologică, se situează de partea grației, a harului,

¹ Textul este publicat de D. Stăniloae (traducere și introducere) în *Filocalia* vol. VIII: Simeon Noul Teolog, *Metoda sfîntei rugăciuni și atențiuni* (n. ed.).

se acomodează greu cu corpul care, aflat mai degrabă de partea naturii, rezistă harului divin: de unde derivă necesitatea unei reparații în acest conflict dintre spirit și corp; de unde derivă, iarăși, tonalitatea mai degrabă moralizantă a teologiei sale. (Jansenismul nu e, de altfel, prea departe de o asemenea problematică.) Pentru a identifica mai precis poziția răsăriteană, vom cita cîteva rînduri dintr-o excelentă prezentare a teologiei Sfîntului Maxim Mărturisitorul, teologie care ar putea defini, în ansamblul ei, doctrina Răsăritului în această privință.

„În vreme ce în Occident «natura», distinsă de «grație» sau «supra-natură», desemnează foarte curînd un principiu de viață și o tendință fundamentală a ființei umane mai mult sau mai puțin «anti-supranaturală», spiritualitatea maximiană nu pare să vadă în *phýsis* și *hyper phýsin* decît două faze ale unei dezvoltări unice. Pentru el, ca și pentru majoritatea Părinților greci, natura înseamnă omul-imagina a lui Dumnezeu, adică natura abstractă a teologilor noștri, plus ceea ce sînt pentru ei «darurile preternaturale». A urma natura va însemna în consecință, pentru asceza occidentală, a merge împotriva harului; dar înseamnă, la Maxim, a lucra în sensul harului pentru a reface imaginea divină. Legea naturii este, pentru noi, aproape legea păcatului; pentru Maxim, ea desemnează aproape exigențele harului. Expresia «împotriva naturii» e cea care, în spiritualitatea greacă, se referă la patimă și la păcat... În ce privește calificarea de «supra-natural», ea e rezervată pentru ceea ce are legătură directă cu îndumnezeirea. [Iată ce îi permite lui Maxim să spună în *Ambigua* 28, 64] «Omul... rămînînd în întregime om, suflet și trup, prin

natură, a devenit în întregime Dumnezeu, suflet și trup, prin har” (Joseph Pégon, „Introduction” în Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité*, traducere și introducere par J. Pégon, Paris, Cerf, „Sources chrétiennes” nr. 9, 1945, p. 43, note 1).

În Răsărit, așadar, natura și harul, departe de a se opune, se cheamă reciproc fără a se confunda totuși vreodată. În dihotomia augustiniană, ordinea salvării vine să se aplice cu mare dificultate asupra ordinii lumii, iar cele două stau într-un fel de echilibru instabil, mereu problematic. În Răsărit, creația e orientată spre întrupare. Cel numit „al doilea Adam”, Christos, îl precede în fond pe Adam „istoric” sau biblic tocmai pentru că, în planul lui Dumnezeu care se săvârșește în Christos, întruparea *slujește, asumă și transfigurează* creația: altfel spus cea din urmă e destinată îndumnezeirii. Iar dacă păcatul a determinat o deviație a acestui plan, el nu l-a distrus: creatura („natură”, „libertate”, „corp”), deși întunecată, rămâne în continuare capabilă să-l atingă și să-l primească pe Dumnezeu. În sfârșit, să nu uităm că pe moșternirea augustiniană s-a grefat în secolul al XVII-lea cartezianismul. Între „spirit” și „corp” distanța se accentuează și ea e consacrată prin cultura și prin mentalitatea dominante. Pentru Descartes, omul e întâi de toate spirit cugetător. „Un înger care locuiește provizoriu într-o mașină” se va spune mai târziu pentru a caracteriza această filozofie. Antropologia Răsăritului, deci și isihasmul, preiau corpul și îl asumă în deschiderea ființei spre energia Duhului și spre operația harului. Corpul nu are aici un rol nesemnificativ. „Tehnica” îi asigură acea dispoziție prin care el

devine docil față de operațiile Duhului. Cu un cuvânt tradițional în Răsărit, se poate spune că isihasmul ne propune o „sinergie” (corespondență, cooperare) între corp și Duh.

3. Să abordăm acum următorul element, anume articularea între experiența spirituală și doctrina isihastă, ceea ce a constituit al doilea nivel de elaborare teologică palamită. Aici are valoare determinantă noțiunea însăși de *hesychia* ca experiență spirituală, exprimată prin *tăcere și pace*. Transpusă într-un alt registru terminologic, *hesychia* pune problema relației: interioritate (a creaturii) – transcendență (a lui Dumnezeu). Mai riguros, ea implică tema teologică a „cunoașterii lui Dumnezeu”.

Vom reaminti în primul rînd că termenul de *experiență spirituală* nu este nicidecum reducibil la un registru psihologic. Se pot fără îndoială întreprinde o explorare, un studiu psihologic al stărilor spirituale umane; se poate vorbi, de pildă, în mod legitim despre o psihologie a „uscăciunii” („noaptea mistică”), a fervorii, a rugăciunii... Experiența spirituală ține totuși, în ea însăși, de un alt ordin de sens. Ea desemnează ansamblul vieții în conformitate cu Duhul, mai degrabă decît o stare anumită, delimitată. Viața lăuntrică întreagă e cea care ni se arată drept experiență” spune Diadoh al Foticeei. Să cităm iarăși acel pasaj caracteristic din Macarie Egipteanul, deja menționat: „cei care vorbesc despre lucrurile Duhului fără să fi gustat din ele se aseamănă unui om care călătorește în văpaia amiezii prin pustie, iar setea grozavă îl face să închiuie un izvor și pe sine însuși bînd din el, pe cînd buzele și limba i se usucă de arșiță. Se mai aseamănă unuia care vorbește despre dulceața mieri

fără s-o fi gustat vreodată, fără să știe deci ce grad de dulceață atinge ea. În adevăr, așa sînt cei care vorbesc despre desăvîrșire, despre bucurie și libertate spirituală fără să fi experimentat puterea acestor realități și fără să creadă ferm în ele" (*Omilia* XVII, 12).

Grigore Palama, în a sa *Apărare a sfinților isihăști*¹, citează un text destul de asemănător: „Lucrurile spirituale sînt inaccesibile oamenilor lipsiți de experiență, însă împărtășirea Duhului Sfînt poate fi primită de sufletul sfînt și credincios; comorile cerești ale Duhului nu se arată decît celui care le primește prin experiență, pe cînd cel lipsit de ea nu le poate nici măcar închipui.”

Experiența spirituală e așadar corelativă unei alte stări a omului, situată dincolo de nivelul psihologic și cel fizic, acestea fiind ele însele cuprinse într-un alt spațiu de sens și de valoare. Specific e aici faptul că Duhul Sfînt, pe care îl avem în noi de la botez, e cel care operează în om și devine pentru el prezență sensibilă. Înțelegem astfel cutezătoarea insistență a spiritualilor răsăriteni asupra Duhului Sfînt ca *Persoană*. Se poate constata că este vorba despre o continuitate a aspirației, a fidelității eschatologice, fundamentală în tradiția răsăriteană: Dacă Fiul a venit, Duhul Sfînt este în lume; iar pentru anumiți Părinți ai Bisericii răsăritene, fideli moștenirii Sfîntului Ioan, Christos e precursorul Duhului. „Vă este de folos ca să Mă duc. Căci dacă nu Mă voi duce, Mîngietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi” (Ioan

16, 7). Sfîntul Simeon Noul Teolog afirma: „dacă nu facem experiența Duhului Sfînt, mințim numindu-ne creștini”. Iar, după Macarie: „Dacă cineva, renunțînd la lume, nu a cunoscut deplin, în locul vechii comuniuni de aici cu cele trupești, comuniunea cu ceea ce e ceresc, dacă în locul bucuriei aparente a lumii, nu are bucuria interioară a Duhului, mîngierea harului și dumnezeiască plînatate în contemplarea slavei Domnului, așa cum e scris, dacă, pe scurt, nu dobîndește acum în sufletul său bucuria nepieritoare în locul celei vremelnice, atunci este o sare care și-a pierdut gustul.” (*Omilia* I, 12, P.G. 34, col. 461 D).

Hesychia, ca experiență spirituală, are două componente: *tăcerea* și *pacea*. Prima, am mai spus-o, nu trebuie confundată cu muțenia. Ea nu e nicidecum retragere din fața cuvîntului, ceea ce ar putea reprezenta o greșeală, o abdicare sau pur și simplu comoditate. Tăcerea merge mai departe decît condiționările ei exterioare. Ea constă, în primul rînd, în depășirea oricărei dihotomii între spirit și cuvînt, acea dihotomie între subiect și obiect care, tocmai ea, generează *dis-cursul* (în care e conținută ideea dualității, a separării). Apoi, în profunzimile tăcerii, are loc uimirea: în fața realității ultime, cuvîntul nostru nu poate decît să tacă. Numai tăcerea e, în acest caz, semnificativă.

În ce privește pacea, asupra căreia insistă atît de mult isihăștii, ea este pacea Domnului: „Pace vă las vouă, *pacea Mea* o dau vouă. Nu precum dă lumea vă dau Eu” (Ioan 14, 27). *Tăcerea* și *pacea* ne conduc din nou spre o depășire eschatologică; ele semnifică „tainele veacului ce va să vie”. De altfel, monahii isihăști au revendicat ferm posibilitatea, pentru omul creștin, de a prefigu-

¹ Patru dintre tratatele *Triadelor* în *apărarea sfinților isihăști* au fost traduse de D. Stăniloae în *Viața și învățătura Sfîntului Grigorie Palama*, București, Scripta, 1993 (ed. a II-a) (n. ed.).

ra viitorul *aiôn*. Iată, de pildă, cum începe *Tomul Aghioritic*¹: „doctrinile care sînt astăzi o moștenire comună, cunoscute fiind de toți și deschis oferite tuturor erau, în Legea veche, taine accesibile numai viziunilor profetilor. Pe de altă parte, bunurile vestite de sfinți pentru veacul viitor constituie tainele comunității Evangheliei, pentru că Duhul îi face pe sfinți în stare să aibă viziunea acestor bunuri, iar ei le primesc și le văd dinainte ca niște roade dintii ale acelui veac.” E conținută aici, foarte probabil, semnificația esențială și în același timp *ultimă*, vecină cu inexprimabilul, a noțiunii de experiență spirituală, așa cum e înțeleasă ea de isihasm.

Toate aceste teme s-au aflat, neîndoielnic, în centrul controversei din secolul al XIV-lea. Reacția lui Varlaam în fața unor atare postulate teologice și spirituale e, pînă la un anume punct, de înțeles. Incomprehensiunea de care el a dat dovadă pare normală, dacă nu inevitabilă, ținînd seama de referințele și de categoriile teologice la care recurgea. Acestea se sprijină, esențialmente, pe două teze: una, de origine aristotelică, privește structura și articularea cunoașterii; cealaltă, neoplatoniciană, moștenită prin intermediul lui Dionisie Areopagitul, se referă la cunoașterea și la incognoscibilitatea lui Dumnezeu. Tare pe aristotelismul creștin, triumfător în Occident, Varlaam dorește să inculce interlocutorilor săi isihasți teoria cunoașterii în varianta lui Aristotel, pornind de la cunoașterea sensibilă, trecînd la operațiunile intelectului pasiv și ale in-

telectului activ, pentru a-i face să accepte rolul suveran al conceptului și, prin urmare, întregul regim al cunoașterii conceptuale în teologie. Confruntată cu datele tradiționale ale teologiei răsăritene (începînd cu cele ale autorilor capadocieni), viziunea lui Varlaam restrîngea însă considerabil sensul biblic, liturgic și spiritual al „vieții în Dumnezeu”. Pe de altă parte, același Varlaam insistă asupra concepției areopagitice a incognoscibilității lui Dumnezeu, pentru a ajunge la concluzia imposibilității unei cunoașteri *reale, directe* a lui Dumnezeu, care nu s-ar obține nici măcar în experiența mistică. Cea din urmă rămîne, după Varlaam, o cunoaștere simbolică („simbolul” echivalînd, în sistemul lui, cu o realitate diminuată) și indirectă. Or, e limpede că realismul intranșigent, specific teologiei trăite a isihasților, simțul lor intim pentru ceea ce înseamnă experiență spirituală concretă se acomodau foarte greu cu discursul abstract, adoptat de adversarul lor venit din Occident. Cunoașterea lui Dumnezeu a ocupat ca atare un loc capital în dezbatere, mai precis acel tip de cunoaștere care se numește *apofatism*.

Termenul desemnează un mod de gîndire și de cunoaștere care procedează prin *negație* (*apó-phasis*), în contrast cu cunoașterea curentă, axată pe afirmație (cunoaștere *catafatică*). Apofatismul intervine în demersurile spiritului uman atunci cînd, date fiind diferența, inadecvarea radicală între subiectul (omul) și obiectul (Dumnezeu) cunoașterii, afirmația devine înșelătoare, riscînd să sugereze o egalitate între cei doi termeni. Să observăm în treacăt faptul că aceeași atitudine „apofatică” poate fi întîlnită, sub diverse forme, în domeniul cunoașterii matematice sau al celei mi-

¹ Tradus de D. Stăniloae, alături de cîteva texte ale lui Grigore Palama referitoare la *hesychia*, în *Filocalia*, vol. VII (n. ed.).

crofizice, atunci cînd ele se ocupă de obiecte despre care nu ne putem face o imagine, care sînt irepresentabile.

Pentru spiritualitatea răsăriteană — și, ar trebui spus, pentru spiritualitatea creștină pur și simplu — „a cunoaște pe Dumnezeu“ nu înseamnă, o spunem din nou, doar „un capitol important“ de doctrină teologică, nici chiar „o problemă gravă“, ci pur și simplu o chestiune de viață și de moarte. Memoria Bisericii de Răsărit a păstrat mai bine decît Occidentul creștin amintirea disputelor și a cercetărilor ecleziale referitoare la caracterul de noutate al întrupării, de început absolut pentru gîndirea și viața omului. Lupta unui Atanasie Alexandrinul împotriva lui Arie, de pildă, angaja cu totul altceva decît ciocnirea între două doctrine diferite care încercau să se impună una în detrimentul celeilalte. Dacă Christos nu ar fi într-adevăr consubstanțial cu Dumnezeu, spunea Atanasie, prin urmare dacă Dumnezeu nu a venit realmente în lume, atunci *nimic* decisiv nu s-a întîmplat; ciclul dezesperării umane ar continua. În acest orizont de sens și de viață, cunoașterea lui Dumnezeu angajează adîncul radical al destinului uman.

Or, dacă dispunem de un adevăr, dacă dispunem de o evidență absolută, aceea e că Dumnezeu, în sine, e de necunoscut. A pretinde contrariul ar însemna ca, mai devreme ori mai tîrziu, Dumnezeu să fie redus la un concept filozofic. Aceasta e prima confruntare, ce are loc tocmai la nivelul cunoașterii conceptuale, și ea conduce spre primul stadiu al apofatismului.

a) *Teologia negativă*. Înainte de a prezenta pe scurt „critica“ isihastă a teologiei negative, trebuie să ne referim la spiritul apofatismului pro-

priu tradiției răsăritene. Dacă teologia occidentală a luat cunoștință relativ tîrziu de scrierile areopagitice și a rămas dependentă de ele în ce privește felul în care a înțeles abordarea negativă a misterului lui Dumnezeu, Răsăritul își constituise deja propria lui viziune teologică — grație lui Macarie, capadocienilor, alexandrinilor — înainte de apariția lui Dionisie. Apofatismul tradiției răsăritene e esențialmente de inspirație ioanică: între „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată“ (Ioan 1, 18) și „Am văzut slava Lui“ (Ioan 1, 14) se înscrie deja traseul viitor al spiritualității apofatice a Răsăritului.

Nu trebuie iarăși să pierdem din vedere importanța perioadei marilor sinoade ecumenice care marchează pentru totdeauna viața Bisericii de Răsărit. Christos e recunoscut ca *loc al cunoașterii* lui Dumnezeu și această cunoaștere constituie prin urmare valoarea fundamentală a vieții creștine. De cîte ori nu au fost citate cuvintele Sfîntului Ioan: „Aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis“ (Ioan 17, 3). Trebuie să ne amintim că în greacă, limba celei de a patra evanghelii, cuvîntul „gnoză“ (*gnôsis*) nu desemnează o cunoaștere abstractă. El e legat de *gênesis*, „naștere“: cunoașterea e corelativă unei *renașteri*. Nu pot cunoaște realmente decît *devenind* ceea ce cunosc; altfel rămîn mereu *străin* de obiectul cunoașterii mele.

După arianism, care punea în chestiune realitatea întrupării, o altă mare controversă teologică se declanșează în jurul eunomianismului, cu referință directă la cunoașterea lui Dumnezeu de către intelectul uman. Pentru Eunomie, Dumnezeu, în chiar esența sa, e perfect cognoscibil:

spunînd „El e Cel «ne-născut», «fără origine»“, îl înțelegem efectiv pe Dumnezeu. Putem identifica ușor în postulatele lui Eunomie un proiect filozofic de tip clasic; într-adevăr, această perioadă a patristicii și a sinoadelor asumă în fond confruntarea între noul logos al creștinismului și filozofia lumii. Riposta Părinților capadocieni a insistat extrem de mult asupra faptului că Dumnezeu e totodată cognoscibil și incognoscibil. Omul poate participa la viața Lui și, totodată, nu poate participa la ea fiindcă El e dincolo de orice participare. Ajungem astfel nu la o aporie (impas pentru înțelegere), ci la o antinomie (cei doi termeni fiind inseparabili și, totodată, ireductibili unul la celălalt) — deschidere a înțelegerii spre dincolo de sine. Recunoscînd că Dumnezeu este dincolo de intelect și continuînd să vorbească totuși despre El, intelectul nu îl poate spune decît în *mod negativ*. E mai în conformitate cu transcendența Lui să spui ceea ce El nu este, decît să îl definești prin afirmații care riscă să îl rețină, să îl închidă în limbajul și în lumea oamenilor.

Definițiile aplicate lui Dumnezeu, cele prelevate din realitatea creată, pot servi cel mult prin analogie; e totuși mai adecvat să spunem că, dacă o ființă e „bună“, „mare“, „puternică“, atunci Dumnezeu, în ce îl privește, nu e nici „bun“, nici „mare“, nici „puternic“: nu prin lipsa acestor calități și nume, ci pentru că El este dincolo de ele. Formularea sistematică și tare a acestui tip de teologie, *pe calea negației* a fost dată de scrierile areopagitice. Ele s-au numit astfel după misteriosul lor autor (secolele V–VI) care se declara a fi Dionisie Areopagitul, discipol al Sfîntului Pavel. Scrierile areopagitice îndepărtează cu consec-

vență orice calificare pozitivă ce ar putea fi atribuită lui Dumnezeu pentru a se apropia de El în „tenebra supra-esențială“ unde El rezidă. De aici decurge abundența termenilor construiți cu *a* sau cu *hyper* inițiale în greacă (în latină *in* sau *supra*): incognoscibil, inaccesibil, supra-luminos, supra-bun, supra-esențial... În pofida încercării extreme la care supune intelectul uman, teologia negativă rămîne totuși o cale intelectivă. Ea se străduiește să recunoască limitele intelectului, atunci cînd e confruntat cu Dumnezeu, dar nu se depășește pe sine pentru a-L atinge. Nu ne vom mira deci că Grigore Palama alături de întreaga tradiție isihastă — care nu e tocmai o școală de dialecticieni — nu se vor putea mulțumi cu teologia negativă ca ultim cuvînt în ce privește cunoașterea mistică a lui Dumnezeu.

Grigore Palama îi răspunde lui Varlaam: „Știm că intelectul înțelege în fond ceea ce teologia negativă neagă. Prin ea coborîm, nu urcăm spre misterul ultim.“ Or, de vreme ce acești spirituali nu erau niște oameni ai raționamentului, ci niște „pasionați“, mistuiți de dorința Increatului, apofaza devine, pentru ei, operație vie: ajungem astfel la cel de-al doilea stadiu, pe care l-am putea numi:

b) *Apofatism existențial*.¹ Depășirea *pe cale negativă* nu se mai limitează, de această dată, doar la nivelul cunoașterii intelectuale. Viața interioară însăși, în stabilitatea ei coerentă, e che-

¹ Cf. André Scrima, „L'apophase et ses connotations selon la tradition spirituelle de l'Orient chrétien“, în *Hermes* nr. 6 („Le vide“), Paris, 1969. De asemenea cap. „Apofatism existențial“ în André Scrima, *Timpu! Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, Humanitas, 1996 (n. ed.).

mată să devină de aceeași natură (să se „conaturalizeze”) cu liniștea, să recunoască, altfel spus, că nici o pulsione, nici un afect, nici o mișcare interioară nu-l pot conține pe Dumnezeu. Grigore de Nyssa spunea deja: orice concept am forma în încercarea de a-L cunoaște pe Dumnezeu, nu obținem decât un idol. Dumnezeu e cunoscut numai prin atingere (cf. *Viața lui Moise*). Or, în acest scop, trebuie ca ființa interioară să se omogenizeze și să devină integral capabilă de liniște (*hesychia*). Ceea ce implică un lung travaliu pentru a dobîndi „eliberarea de pasiuni”, „puritatea inimii” și „sobrietatea” (*nepsis*, „trezvie”), starea trează a *minții*. Ultimul termen se referă la un aspect practic uitat al funcțiunilor intelectuale; ele sînt considerate aici drept parte integrantă a vieții ființei, iar nu numai drept aptitudini pentru anumite operațiuni specifice. Or, mentalul conține un „cinema interior”, un flux continuu de imagini, mai mult ori mai puțin coerente, în care spiritul uman poate să se complacă, prin care el se poate *iluziona* ca sub influența unui drog.

Apofatismul existențial elimină fluxul, pune ființa interioară în stare de nuditate și ea devine aptă atunci să găzduiască adîncul Celui veșnic viu: abisul uneia cheamă abisul Celuilalt („adînc pe adînc cheamă”, *abbysus abbysum invocat* — Psalmul 41, 9).

Un text al lui Grigore Sinaitul (cf. Jean Gouillard, *Petite Philocalie de la Prière du Coeur*, 1953, p. 244) luminează bine calitatea acestui apofatism existențial: „Dacă vrem să descoperim și să cunoaștem adevărul fără primejdie de eroare, să căutăm să dobîndim numai acea lucrare a inimii ce exclude în mod absolut formele și figurile, imaginația noastră să nu oglindească nici o

formă ori impresie a așa-ziselor lucruri sfinte, să nu contemplăm nici o lumină (la început mai cu seamă, eroarea obișnuiește să înșele mintea monahilor cu experiență prin astfel de fantasmе mincinoase). Să ne străduim ca, în inimă, să nu fie activă decât lucrarea rugăciunii care încălzește și bucură mintea, care mistuie sufletul de o negrăită dragoste de Dumnezeu și de oameni. Din rugăciune vom putea vedea născîndu-se atunci o mare smerenie și căință, de e adevărat că rugăciunea este, pentru începători, lucrarea neobosită a Duhului care, la început, țîșnește din inimă ca un foc intens, iar la sfîrșit lucrează ca o lumină cu bună mireasmă” (*Despre liniște și rugăciune* 3). Opera lui Grigore Sinaitul, sinteză puternică a tradiției spirituale răsăritene, e de consultat în întregul ei pentru a înțelege spiritul și limbajul secolului al XIV-lea isihast.

Acest al doilea stadiu al apofatismului pune din nou problema cunoașterii lui Dumnezeu, dar o pune dincolo de abordarea clasică, să spunem, a teologiei negative. Putem presimți acum că a cunoaște pe Dumnezeu cel viu înseamnă o „cru-cificare” a intelectului tocmai în numele învierii aduse de Christos. Apofaza își dezvăluie astfel sensul ultim. Vom numi acest al treilea stadiu:

c) *Antinomie apofatică*. Contribuția personală a lui Grigore Palama e mai prezentă la acest nivel de formulare doctrinară. El e conștient că avansează într-un teritoriu relativ nou al limbajului uman, legat de misterul lui Dumnezeu (il numim *limbaj teologic* în sensul în care, prin experiență spirituală, adevărul său era de multă vreme consemnat de tradiție¹). Palama e de

¹ Conform înțelesului tare pe care îl are în Răsărit termenul de „teolog”, menționat de autor atunci cînd se re-

asemenea conștient că acest limbaj trebuia acreditat în fața unor interlocutori care nu erau întotdeauna dispuși să asculte cu adevărat ceea ce el vrea să spună. Dar ce vrea să spună el? Nimic altceva, într-un prim moment, decît cuvîntul însuși al *dorinței de Dumnezeu*, care jalonează itinerarul omului de-a lungul întregii Scripturi: „Spune-mi numele Tău!” (Geneza 32, 29); „Arată-mi slava Ta!” (Exod 33, 18). Iar atunci cînd Dumnezeu se numește pe sine (Grigore Palama e sensibil la acest mesaj al revelației), El nu se definește referindu-se la un nume exterior care l-ar putea semnifica. În cheie lingvistică modernă, am spune că numele pe care îl livrează e totodată semnificatul și semnificantul: „Eu sînt Cel ce sînt” (Geneza 3, 14). În idiomurile noastre moderne, noi îl numim „Cel ce este”. „Eu sînt Cel ce sînt” e un nume care, în adîncimea lui, ne arată adevărul despre esența lui Dumnezeu. Această esență nu e abstractă; ea se leagă de existența Lui. La El, existența *învăluie* esența. Spunînd „Eu sînt Cel ce sînt”, *Cel viu* este Cel care își dă numele și care se numește (pe sine) Dumnezeu. De aici decurge reticența tradiției răsăritene, în general, și a lui Palama în această împrejurare specială față de disputele teologice abstracte: *De Deo uno*, *De ente et essentia* etc. Fiindcă rezultă că acest Dumnezeu viu, pe care nimeni nu îl poate numi cu nume de creatură, nu poate fi nici cunoscut de nimeni așa cum este El în sine însuși. „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată.” Abisul ireductibil între Increat și creatură a fost traversat prin întrupare, în economia divină a lui Iisus Christos.

feră la cei trei teologi ai tradiției orientale: Ioan Evanghelistul, Grigore de Nazianz și Simeon Noul Teolog (n. ed.).

Ceea ce nu înseamnă că Dumnezeu este *redus* la un om; fiindcă acest om, Iisus Christos este Dumnezeu. Întregul mister al lui Dumnezeu e prezent în El — e prezent *ca mister*. Iată antinomia care îl face pe Grigore Palama să spună atunci cînd expune doctrina isihastă: „Orice teologie care vrea să respecte evlavია și credința adevărată are drept însușire faptul că afirmă cînd un lucru cînd altul, în cazul în care ambele afirmații sînt adevărate. Afirmațiile contradictorii sînt potrivite doar oamenilor cu totul lipsiți de înțelegere.” Altfel spus, această antinomie nu este o contradicție (nu este ceva de tipul „pătratul e rotund”). Antinomia semnifică aici faptul că ne aflăm în fața unei realități care cere intelectului nostru un fel de crucificare, care cere minții să accepte prezență simultană a două afirmații ne-compozibile în ele însele, dar care trebuie totuși menținute împreună.

Antinomia în cauză — Dumnezeu este cognoscibil și totodată incognoscibil — stă în *inima teologică* a doctrinei isihaste. Cunoașterea se transmută în *viziune deifantă*: iată ultimul punct pe care îl vom atinge.

Cunoașterea — viziune a lui Dumnezeu: îndumnezeirea

În fond, nici *cunoașterea* nici *viziunea* nu pot fi invocate în acest caz în sensul lor obișnuit. Atingem aici limitele rostirii umane. Cuvintele nu își mai regăsesc sensul decît după ce vor fi acceptat, mai întîi, să și-l piardă; pe urmă, ele ni se întorc, am spune, din altundeva. Grigore Palama o știe mai bine ca nimeni altul, el, care spune: „... chiar dacă metaforic ea e numită cunoaștere, o asemenea uniune deifantă e din-

colo de orice cunoaștere. Ea nu ține de domeniul inteligibilului. Ea se situează chiar dincolo de non-cunoaștere. Oricare ar fi numele pe care i l-am putea da — viziune, cunoaștere, iluminare — ea nu este nimic din toate acestea (*Al treilea Tratat din Triada ultimă*). Despre ea trebuie totuși să continuăm să vorbim, folosind cuvintele de fiecare zi, inadecvate desigur, dar și apte să evoce ceea ce le depășește. („A vedea”, de pildă, nu implică doar faptul că „eu văd”, ci și faptul că „sînt văzut”). Am putea alege din ansamblul acestor teme cîteva puncte de reper care ne vor orienta.

a) *Participare*. Nu putem omite să spunem cîteva cuvinte despre acest termen prin excelență grec, destul de des întîlnit la Palama. El îl utilizează într-un orizont de sens diferit de cel al moștenirii platoniciene. Pentru Grigore Palama, participarea este o operațiune trăită, nu un concept abstract, operațiune întemeiată pe o comunicare de Sine concretă a lui Dumnezeu care face astfel creatura aptă să *intre* în viața increată.

b) *Profetism eschatologic*. O asemenea comunicare — comuniune cu Dumnezeu pune, în viziune creștină, problema „sfîrșitului vremilor”. Intrarea în incandescența absolută a Celui viu revine, într-adevăr, la o consumare a timpului, cel puțin a timpului personal, legat de ființa care face atare experiență. Dar cum trebuie înțeles acest sfîrșit? Ce valoare teologică să i se recunoască? Este consumarea realizabilă numai ca anticipare a sfîrșitului propriu-zis? Pentru un adept al tradiției răsăritene, răspunsul ar fi, desigur, imediat, iar Grigore Palama, mai cu seamă, l-a dat în mod foarte limpede. Faptul întrupării înseamnă, conform cuvintelor lui Maxim

Mărturisitorul, că „sfîrșitul lumii a ajuns pînă la noi”, iar de aici înainte depinde de noi să îl asumăm. Acesta e chiar sensul major al vieții creștine, oriunde s-ar desfășura ea, în inima lumii sau în reculegerea singurătății. Dacă, în timpul Vechiului Legământ, profetismul prefigura venirea lui Christos, vestirea profetică nu încetează totuși în Noul Legământ. Ea constă tocmai în vestirea eschatonului ce va să vie și el e manifest prin toți cei care, „trăind din viața lui Dumnezeu”, pregătesc în taină sosirea mării resurecții finale. Exprimată în limbajul de un îndrăzneț realism teologic al Răsăritului, această intrare anticipată în viața viitoare este numită

c) *Îndumnezeire*: prezență reală și desăvîrșită, pe cît e cu putință, a lui Dumnezeu în om; intrare — fie ea și tăcută — a omului în împărăția libertății, a cunoașterii, a iubirii voite de Dumnezeu. Îndumnezeirea este opera celui care unește interioritatea ființei create cu abisul increat al lui Dumnezeu, cu Duhul Sfînt.

Pentru a da seamă, așa cum o cerea controversa din secolul al XIV-lea, de sensul teologic al îndumnezeirii operate de Duh, Grigore Palama a propus o noțiune — o valoare mai degrabă — ce reprezintă întrucitva elementul teologic capital la nivelul doctrinei: *harul increat*.

Vom încerca să redăm demersul palamit în această privință într-un mod cît se poate de simplu. Prin gura lui Grigore Palama, isihastăii nu încetau să pună *problema ultimă*, cea a unirii cu Dumnezeu, a îndumnezeirii omului și o puneau într-un orizont de realism teologic total. Dumnezeu vine în om și îl îndumnezeiește prin Duhul Sfînt, acționează printr-o operație a harului, a darului, nu a naturii. Dumnezeu e cel care

se dă; realitatea îndumnezeirii vine de la El, are în El un fel de existență obiectivă. Fiindcă dacă acest har nu e Dumnezeu, el nu l-ar îndumnezei pe om și nu Dumnezeu ar fi cel ce se comunică omului. În interiorul controversei, această poziție răspundea *teoriei harului creat*, susținută de adversarii isihasmului. Ei declarau că Dumnezeu produce în om stări noi, mai bune, superioare, dar care nu pot fi numite *increate*. (Am putea nota, în legătură cu acest punct, că Varlaam a fost pînă la urmă un teolog destul de mediocru. Adevărata teologie occidentală e capabilă să intre într-un dialog în alt mod îmbogățitor, mutual îmbogățitor, cu isihasmul decît au făcut-o adversarii lui Palama din secolul al XIV-lea.)

Or, pentru realismul absolut al isihăștilor, dacă harul nu este increat, atunci nu Dumnezeu este cel care se comunică omului. Omul ar putea deveni cel mai mare profet, cel mai profund doctor al Bisericii, ar putea deveni apostol..., dar aceste excelențe umane nu îi interesau pe isihăști. Pentru ei, din momentul cînd Dumnezeu a devenit om, omul e destinat să devină Dumnezeu. Astfel fiind, Grigore Palama ajunge să formuleze un fel de distincție — fără separație — între *esența* și *harul increat* al lui Dumnezeu. Așa cum se distinge fără separație Unitatea-Treime, așa cum, în Iisus Christos, se disting fără separație Dumnezeu și Omul, și această din urmă antinomie apofatică corespunde unei realități obiective în Dumnezeu, fiind atestată de întreaga mărturie a revelației. În sine, Dumnezeu nu poate fi văzut nici chiar de către îngeri, ci doar de El însuși; altfel nu ar fi Dumnezeu. Dar, în același timp, El poate fi văzut, nu în esența Sa, ci în energiile Sale sau în harul Lui increat.

Energiile increate, din grecescul *enérgeia*, desemnează ceea ce e în act, realizat, ceea ce dezvăluie ființa mereu învăluită a lui Dumnezeu. Ele sînt harul increat al lui Dumnezeu. Grigore Palama nu pretinde să fie, în afirmațiile sale, decît un martor al tradiției. El îl citează pe Sfîntul Vasile: „Dacă energiile coboară pînă la noi, esența rămîne absolut inaccesibilă”. Îl citează pe Sfîntul Ioan Damaschinul, care face diferența între esența inaccesibilă și ceea ce e apropiat ei. Îl amintește pe Sfîntul Pavel: „Pentru că ceea ce e este cunoscut despre Dumnezeu este vădit între ei; căci Dumnezeu le-a vădit lor” (Romani 1, 19). Palama însuși scrie: „De vreme ce putem participa la Dumnezeu și de vreme ce esența supra-esențială a lui Dumnezeu e absolut neparticipabilă, există ceva între esența neparticipabilă și participanți care le permite să participe la Dumnezeu. Iar dacă suprimăm ceea ce se află între neparticipabil și participanți — o! ce gol!” (în aceste cuvinte auzim strigătul unui om care știa din experiență ce spunea). „Tu ne separi de Dumnezeu”, continuă Palama, „distrugînd legătura și așezînd un mare și de netrecut abis între Dumnezeu, de o parte, și creație și cîrmuirea creaturilor, de altă parte. Trebuie să căutăm atunci alt Dumnezeu pentru care propriul scop, propria energie și propria dumnezeire să nu se afle doar în Sine, ci să fie un Dumnezeu bun — fiindcă astfel nu îi va mai fi de ajuns să existe doar pentru contemplația de Sine —, un Dumnezeu nu doar desăvîrșit, ci depășînd orice plenitudine; într-adevăr, astfel, atunci cînd va voi, în bunătatea Sa, să facă binele, îl va putea face; nu va fi numai nemișcat, ci se va pune în mișcare; va fi astfel prezent pentru toți, prin manifestările

și energiile Sale creatoare și providențiale. Într-un cuvânt, trebuie să căutăm un Dumnezeu care să fie participabil într-un mod sau altul, pentru ca, participând la El, fiecare dintre noi să primească, în modul care îi este propriu și prin analogie de participare, ființa, viața și îndumnezeirea.” (*Triadele în apărarea sfinților isihăști*, III, 2, paragraf 24).

Fie și numai din punctul de vedere al cunoașterii teologice, termenul de *har increat* aduce o noutate, pentru a nu spune un progres; ceea ce e un fapt remarcabil în primul rînd pentru că el ne permite să situăm curentul isihast și mișcarea palamită ca pe un moment creator în ansamblul doctrinei teologice răsăritene. S-a vorbit deseori despre imobilismul Răsăritului și mai ales al monahismului ortodox în raport cu mișcarea de idei, de acțiune, de producție abundentă ce a caracterizat cultura teologică occidentală începînd cu secolele XII–XIII. Față de această supraproducție, Răsăritul părea ciudat de imobil, cvasistrăin spiritului de cercetare. Situația se datorează, în parte cel puțin, unor cauze istorice, mai cu seamă ocupației turcești care a determinat, pentru această zonă, o închidere a istoriei. În aceeași epocă istoria se deschidea, în Occident, spre Renaștere, spre marea aventură a descoperirilor de peste ocean, spre revoluțiile spiritului. Or, pe cînd progresul se declanșa în Occident, în Orient teologia părea să rămînă statică. Este incontestabil faptul că ambianța culturală a Occidentului — care constituie „harul” lui specific am putea aproape spune — era extrem de vie, extrem de creatoare. Dar nu e sigur că diferența de creativitate se verifică și în profunzime. Curentul isihast, de pildă, perpetua tradiția teolo-

gică creatoare a Bisericii universale, tradiție înscrisă în cele șapte sinoade ecumenice. Pentru Biserica Răsăritului, ele nu au avut niciodată caracter instituțional; rolul lor nu a fost să gestioneze viața administrativă și sacramentală a credincioșilor; ele au fost organe de cunoaștere și de expresie teologică a misterului Dumnezeului întrupat. Cele șapte sinoade au avut esențialmente drept scop o teologie trăită, valabilă pentru întreaga Biserică. Dacă am trasa pentru ele un fel de diagramă, am putea surprinde un lucru interesant, anume un fel de dialectică și de ordonare internă ale acestor șapte mari sinoade.

Primul, sinodul de la Niceea din 325 se confrunta cu o problemă majoră, anume consubstanțialitatea pre-eternă a Tatălui și a Fiului. Dacă Iisus Christos nu e consubstanțial Tatălui, din aceeași „plasmă” cu Tatăl, inefabil în Sine însuși, atunci acest Fiul, Christos nu îl comunică integral pe Dumnezeu, nu apropie misterul lui Dumnezeu de om, nu îl face accesibil omului. Iată importanța primului sinod: el deschide ciclul christologic al Bisericii, ciclul ce se încheie — în mod foarte expresiv tot la Niceea — în 787 cu cel de-al șaptelea sinod ecumenic. Acesta a tratat iconografia și, prin ea, consubstanțialitatea imaginii Fiului și a imaginii umane reprezentate în icoană. Este legitim ori măcar posibil ca Dumnezeu să fie reprezentat? Prima consubstanțialitate — cea pre-eternă — se regăsește, într-un fel, la nivel uman. Al doilea sinod al Niceei încheie marele ciclu christologic „aplicînd” imaginea eternă a Tatălui, care e Fiul, pe imaginea umană. Imaginea lui Christos poate fi reprezentată în mod legitim, în mod „ortodox” printr-o imagine umană din cauză că, prin Christos,

omul și-a recuperat chipul. Imaginea devine astfel posibilă. Ciclul ce fusese inaugurat prin contemplarea imaginii eterne se încheie prin contemplarea icoanei: imagine a omului și imagine a lui Dumnezeu. Între cele două există o misterioasă continuitate.

În intervalul marcat de cele două sinoade niceene, există un moment crucial, anume sinodul al patrulea de la Chalcedon. El a scrutat cu adevărat misterul apofatic al întrupării definind legătura supra-rațională între natura divină și natura umană a lui Christos prin cele patru noțiuni care ar putea fi dispuse în cruce: fără împărțire, fără despărțire, fără amestec, fără schimbare. Ciclul christologic se încheie deci la cel de-al șaptelea sinod prin acceptarea imaginii omului ca imagine a lui Dumnezeu și prin asimilarea întrupării în adâncul cel mai adânc al omului. Dumnezeu se sălășluiește în om. O dată acest ciclu încheiat, Biserica răsăriteană îl continuă în adâncime și îl desăvârșește prin ciclul pneumatologic. O dată ce misterul lui Christos a fost bine asimilat, Biserica poate experimenta misterul Duhului Sfânt. Reconstituim evident aici de la distanță ceea ce era dat atunci ca fapt de viață teologală, dar astfel devine poate mai limpede faptul că, în teologia răsăriteană, regăsim mereu aceeași magnifică obsesie a Duhului Sfânt.

Curînd după cele șapte sinoade apare Simeon Noul Teolog care vorbește despre misterul Duhului, despre îndumnezeire, despre transfigurare, despre lumină. Urmează curentul isihast și palamit care, exploatănd controversa din secolul al XIV-lea, ajunge la noțiunea de har increat, expresie ce aparține unei teologii a Duhului Sfânt, de aici înainte constituite. Energiile increate sînt

decelate și numite de o reflexie teologică aflată în continuitate cu cea a sinoadelor, o reflexie creatoare în interiorul tradiției. Ea adîncește tradiția, așa cum toate sinoadele se adînciseră unul pe celălalt. Iar misterul Duhului Sfânt, scrutat acum, reprezintă o înaintare și mai profundă în punctul cel mai intim al conexiunii, al legăturii dintre om și Dumnezeu: Dumnezeu vine să asume creatura pentru a o îndumnezei. Teologii isihasti au avut intensă conștiință a acestei teme. Chiar în planul istoriei, ca participanți la controversă, ei și-au înțeles locul în desfășurarea doctrinelor și l-au exprimat cu un fel de siguranță calmă, așa cum am văzut, în deschiderea aceluia text reprezentativ care este *Tomul Aghioritic*, manifest al monahilor de pe Athos: „doctrinile care sînt astăzi o moștenire comună, cunoscute fiind de toți și deschis oferite tuturor erau, în Legea veche, taine accesibile dinainte numai viziunilor profeților. Pe de altă parte, bunurile vestite de sfinți pentru veacul viitor constituie tainele comunității Evangheliei, pentru că Duhul îi face pe sfinți în stare să aibă viziunea acestor bunuri, iar ei le primesc și le văd dinainte ca niște roade dintii ale aceluia veac.” E, în acest text, perspectiva unei eschatologii realizate de către Duhul Sfânt; e, de asemenea, conștiința monahilor că participă la o lucrare profetică, în prelungirea Noului Testament, lucrare exprimată prin acest termen nou: energiile increate ale Duhului. Iar, din punct de vedere simbolic, ca o ilustrare a atitudinii lor, e semnificativ faptul că isihasmul a explicitat, în secolul al XIV-lea, ceea ce fusese dintotdeauna o valoare centrală în teologia răsăriteană: sărbătoarea Schimbării la Față, a Transfigurării.

Sărbătoarea aceasta trecuse în Occident datorită călătoriilor și schimburilor între cele două zone ale creștinătății, mai cu seamă prin monahii care mergeau la Roma sau în Italia de Sud, dar ea a rămas aici o sărbătoare minoră. În mod destul de curios, nu a fost extinsă la ansamblul Bisericii occidentale decât târziu, printr-un decret pontifical, cu prilejul victoriei regelui Ungariei, Ioan Hunyade (Iancu de Hunedoara) asupra turcilor, la Varna, în ziua de 6 august 1444. În Răsărit, ea a fost și a rămas o sărbătoare capitală deoarece corespunde aspirației ioa nice al cărei arc se întinde între „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată” (Ioan 1, 18) și „Am văzut slava Lui” (Ioan 1, 14). Am putea spune că prologul Sfântului Ioan este un fel de evanghelie a transfigurării. Pentru că „am văzut slava Lui”, pentru că am văzut energiile Lui increate încă înainte de înviere, Schimbarea la Față ne apare drept anticiparea misterului total al învierii, pe care nimeni nu a văzut-o ca fenomen și eveniment terestru. Pe de altă parte, același episod ne arată că cei trei discipoli participă în trupul lor, cu ochii lor sensibili la realitatea descoperită și deschisă de Duh pe Tabor. E clipa fulguranță în care omul capabil de Dumnezeu (*capax Dei*) poate participa la transfigurare în chiar trupul său, așteptând acel moment în care toate ființele vor deveni apte de ea, după învierea care se deschide tuturor. „Deși”, spune Grigore Palama, „cei ce sînt vrednici primesc harul și forța Duhului care sînt supranaturale, ei sesizează cu simțurile și cu înțelegerea ceea ce este deasupra oricărui simț și a oricărui intelect.” Altfel spus, dacă cei trei discipoli au văzut lumina Taborului, nu au văzut-o ca pe o lumină mai puternică decât lumina

obișnuită; ei au văzut chiar lumina slavei Dumnezeului viu, însă simțurile lor au fost transformate, au fost făcute apte de viziune. „Lucrul acesta nu e cunoscut decât de Dumnezeu și de cei care au avut experiența harului Său.” E aceeași insistență asupra harului care „vorbește” omului și îl face capabil să experimenteze misterul lui Dumnezeu, să îl guste, să îl sesizeze nu numai cu inteligența, ci cu toate nivelurile ființei lui. Trăită în acest cadru doctrinar, experiența harului este într-adevăr o experiență profetică.

Concluzie:

isihasmul în istoria „deschisă”

Putem considera că secolul al XIV-lea a fost o răspîntie capitală în viața Bisericii, un moment extrem de creator în istoria ei. Din acest moment ea înaintează spre misterul așteptat al îndumnezeirii prin Duhul Sfînt. Nici Orientul nici Occidentul creștin nu vor mai suscita o creație teologică asemănătoare și de aceea Biserica Ortodoxă l-a proclamat sfînt pe Grigore Palama și a confirmat doctrina isihastă, nu fără a trebui să o justifice și să pledeze pentru ea din cînd în cînd, mai ales în fața unui Occident puternic marcat în secolul al XIV-lea și de atunci înainte de o liberă doctrină scolastică; diferența de vocabular făcea dificil dialogul chiar dacă, în fond, Occidentul și Orientul creștin vorbeau despre același lucru. De la confruntarea doctrinară — care, desfășurată în numele lui Dumnezeu, ar fi putut întări sentimentul fraternității — se trecea prea repede la atitudini pasionale. Dar acest moment e depășit; se recunoaște astăzi în doctrina

isihastă un depozit teologic excepțional, cu o valoare de universalitate care e departe de a-și fi epuizat toate implicațiile.

La sfârșitul controversei din secolul al XIV-lea, isihasmul e așadar integrat în viața Bisericii ca o doctrină *trăită* de adepții lui. Până astăzi, Răsăritul creștin e convins că Biserica are nevoie de episcopi pentru a-i structura viața, comunitatea, doctrina; dar e conștient că și mai necesari sînt martorii, profeții care trăiesc în adîncul sufletului și ai spiritului Bisericii constituind linia profetică a Dumnezeuului celui viu. Iată că acum, după un traseu secret, isihasmul se deschide și se desfășoară în plină lumină, ceea ce nu este lipsit de semnificație. Am putea să desenăm și în cazul lui un fel de schemă dialectică fără a ne referi, evident, la Hegel, o schemă ale cărei articulații se dispun la intervale de patru secole.

Secolul al X-lea: întemeierea Athosului, ceta-tea vieții monahale răsăritene. Traseul tăcut al Tradiției: *teză*.

Secolul al XIV-lea: controversa, urmată de o manifestare a doctrinei și a practicii isihaste în plină lumină a istoriei: *anti-teză*.

Secolul al XVIII-lea: evenimentul publicării *Filocaliei* de către Nicodim Aghioritul; o nouă transmitere a isihasmului în România, Rusia și în alte regiuni; prezența lui în rîndul poporului (conform *Mărturisirii pelerinului rus*), în cultură și în devenirea istorică: *sinteză*.

Să ne amintim că *Filocalia* a fost publicată la Veneția, în tipografia greacă ce s-a înființat aici, în 1782. Prefața cărții, scrisă de Nicodim, dovedește că promotorii acestei *restauratio philocalica* erau perfect conștienți de importanța între-

prinderii lor. „Cartea ce apare acum“, declară Nicodim nu fără entuziasm, „e comoara pazei minții, păstrătoarea înțelegerii spirituale, călăuza mistică a rugăciunii duhului, modelul ales al vieții active.“

Curînd după aceea, starețul Paisie Velicicovski (1722–1794), stabilit în România după o ședere la Athos, traduce *Filocalia* în limba slavonă și, puțin mai tîrziu, în limba română. Ajuns conducător al mării mînăstiri Neamț, din Moldova, Paisie veghează asupra unei lumi monastice alcătuite din cîteva mii de călugări cenobiți, lavrioți și sihaștri. (Să notăm în treacăt că Biserica din România imprima din secolul al XVII-lea cărți în arabă pentru Patriarhatul Antiohiei.) Tradusă în slavonă, *Filocalia* se îndreaptă de aici spre destinul ei rus. Mai multe ediții sînt tipărite în cursul secolului al XIX-lea. Ea suscită mișcarea Stareților („bătrîni“, părinți duhovnicești), mari figuri spirituale și sociale ale atît de tulburatului secol al XIX-lea rusesc. Acești Stareți duceau un fel de „război nevăzut“ într-o Rusie sfîșiată între prezentul și viitorul ei. Misiunea pe care și-o luaseră era să instaureze și să mențină chiar înlăuntrul vieții veacului anamneza, amintirea lui Dumnezeu, rugăciunea inimii. Ceea ce urmăreau astfel era un fel de personalizare radicală a credinței: ei o trăiau și o propuneau celorlalți ca pe un act profund înrădăcinat în persoana umană chiar în momentul în care aceasta începea să fie supusă unor transformări grave, iar Biserica începea să fie nesocotită. Am putea menționa un pasaj unde Paisie însuși își definește cit se poate de limpede misiunea. „Trebuie să știți că lucrarea dumnezeiască a sfintei rugăciuni duhovnicești a fost îndeletnicirea neîncetată

a vechilor Părinți purtători de Dumnezeu și că, asemenea soarelui, ea a strălucit printre călugări atît în nenumărate sihăstii cît și în mînăstirile cu viață de obște, pe muntele Sinai, la pustnicii Egiptului și din deșertul Nitriei, la Ierusalim și în mînăstirile aflate în împrejurimile orașului, pe scurt în tot Răsăritul, la Constantinopol, în Muntele Athos, în insulele arhipelagului și, în sfîrșit, în vremile din urmă, prin harul lui Christos, în marea Rusie.“ Se poate urmări în acest pasaj continuitatea unei tradiții, dar se poate auzi și accentul actualității, voința umilă și fermă de a da spiritualității isihaste funcțiunea de ferment secret al prezenței și al destinului creștin în lume, de a face accesibilă puterea ei capabilă să transfigureze orice formă de viață și de activitate umană.

De aceea, în pofida atașamentului lor față de forțele vizibile ale Bisericii, acești spirituali nu își puneau nădejdea mîntuirii în instituțiile sociale; nu identificau izbînda Mielului, misterul eschatologic al vieții Bisericii cu conceptul de „civilizație creștină“, încremenită și dominatoare. Ei luau asupra lor latura de tăcere a vieții Bisericii așa încît aveau de trăit intrucitva în ruptură față de timpul istoric. Și iată că, în cursul sfîșiatului secol al XIX-lea, renaște tema sărmanului, a pelerinului.

Există în literatura isihastă o carte deosebită, *Mărturisirea pelerinului rus*. E o extraordinară deschidere, simplă, omenească, ușoară — și foarte riguroasă — spre universul Filocaliei; e un fel de cheie care ne îngăduie să avem o privire din interior a ceea ce a putut fi isihasmul în viața veacului, „în lume“. Dar taina lui rămîne, totuși, situată mereu în *inimă*, acolo unde se joacă des-

tinul lui Dumnezeu în lume, destinul omului în Dumnezeu. „Ce e o inimă creștină?“ se întreabă Isaac Sirul. „Este acea inimă înflăcărată de iubire pentru toată zidirea, pentru oameni, pentru păsările cerului, pentru dobitoace, pentru demoni, pentru toate făpturile.... Iată de ce un asemenea om nu contenește a se ruga pentru jivine, pentru vrăjmașii Adevărului, pentru cei ce fac răul, pentru ca toți să fie astfel păziți și curățați. El se roagă chiar și pentru tîrtoare, minat de acea milă fără margini ce se trezește în inima celor ce sînt uniți cu Dumnezeu“. Iată cuvîntul inimii isihaste.

Cartea aceasta nu e de citit...

[Notă la versiunea arabă a *Scării*
lui Ioan Climacos]

Dacă vrem într-adevăr să o deschidem și să-i îngăduim astfel să ne treacă cuvîntul pe care ea îl poartă, trebuie ca în fața ei să găsim o altă atitudine decît cea banală, a cititorului de fiecare zi, al oricărei cărți, al tuturor publicațiilor din lume. Să reflectăm într-adevăr o clipă. Ce se întîmplă atunci cînd citim? Eu, subiect viu și singur judecător, iau în mîini un obiect mai degrabă bizar (să-l numim „carte“), în același timp inert, „mort“ dacă vrem, al cărui unic stăpîn sînt (pot să-l arunc, să-l rup în orice clipă, pot să-l păstrez aproape, să nu mă mai despart nicicînd de el), un obiect totuși infinit mai vast și mai durabil decît simpla mea existență personală (căci cuprinde gînduri și cuvinte care au străbătut poate veacurile ca să ajungă pînă la mine și își vor continua drumul mult dincolo de timpul în care deseori mă închid eu însumi). Dar, oricum ar sta lucrurile, „a citi“ nu e în genere un act nici prea curajos nici prea lucid; deoarece, presimțim poate, există și altfel de cărți, cărți într-adevăr *altfel*, care, s-ar spune, vin de *altundeva* și sînt în stare, dacă ne lăsăm în voia lor, să ne poarte realmente într-acolo... Și-atunci? Atunci credem că ne apărăm de ele citindu-le prin filtrul, conștient sau nu, care selectează doar ce ne convine: ceva informații folositoare și plăcute, cîteva stări tre-

cătoare (plăcere ori minie de exemplu), pe scurt ceea ce pot reține fără prea mult efort și fără prea mult risc de a vedea izbucnind marile incendii ale sufletului.

Or, cartea pe care o avem în față poartă foc. Iată încă un punct asupra căruia trebuie să ne înțelegem. E dificil desigur, mai precis e imposibil, să ții focul în palme și asta pur și simplu pentru că locul lui firesc nu e acolo. Așa cum, în ce privește natura noastră biologică, trăim datorită unui foc interior, purtat de singe, la fel, și mai mult încă, ființa noastră de duh și adevăr nu trăiește decît dacă își păstrează inima înflăcărată. Fiindcă numai o inimă aprinsă de dorință ar putea trăi și ar putea istorisi aventura despre care ne vorbește cartea *Scării* Sfîntului Ioan Climacos. Aventură — adică itineranță, căutare (*quête*) neobosită, întreprinsă fără așteptarea unei recompense, nici din nevoie, purtată numai de grauitatea aprigă a dorinței. A dorinței de Dumnezeu, a dorinței lui Dumnezeu care poate și trebuie să fie citită conform dublului ei sens, deseori ascuns ochilor noștri: dorința omului de Dumnezeu sau, cealaltă, dorința lui Dumnezeu însuși de om, fie că acesta o cunoaște ori nu. Oare datorită acestui misterios traseu al dorinței — ce urcă și coboară, ce aduce (pe Dumnezeu spre om) și conduce (pe om spre Dumnezeu) — a ales Ioan Climacos imaginea și semnul scării? Căutarea, aventura lui capătă astfel sensul unei ascensiuni, al unui suiș foarte potrivit evocate de proximitatea muntelui Sinai, simbol puternic pentru întreaga tradiție abrahamică. Însă vîrfurile, ca și abisurile, parcurse ori scrutate de-a lungul istorisirii lui, sînt infinit mai înalte, sau mai adînci, mai redutabile de asemenea decît cele

ale geografiei exterioare, fie ea și sacră: fiindcă el ne vorbește despre o teribilă ascensiune interioară care, pornind din zona întunecată a ființei, atinge (treapta 29), străbătând o moarte pe care orice suflet o are de gustat, seninătatea unei învieri date ca pregustare a învierii unanime.

Acești aventurieri, acești căutători ai adevărilor ultime asupra omului se numeau *monahi*. Erau marginalii unei lumi unde, după ce strigase nebunia iubirii unui Dumnezeu crucificat, Biserica se oprea în loc, se sedentariza, se instala în orașe și în văi. Iar monahii reluau, în singurătate, ascensiunea aceluia peisaj ascuns din care, totuși, întreaga realitate aparentă e țesută. Printre ei Sfântul Ioan Climacos a fost unul dintre cei mai mari, fiindcă el a avut funcțiunea unui „releu“. După izbucnirea puternică din secolele III-IV, în Egipt, în Palestina, în Siria și în Asia Mică, curentul monastic se retrage, începând cu secolele VI-VII, către Muntele Sinai ca spre un bastion; iată epoca în care Sfântul Ioan Climacos, scriind această *summa* de experiență spirituală și mistică, pregătește noi orientări pe care curentul acesta le va urma spre alte ceruri, prin alte secole de istorie și cultură. Fapt semnificativ, ce nu trebuie pierdut din vedere: perioada în care trăiește Ioan Climacos este și cea care vede nașterea noii tradiții spirituale a islamului; or, printre argumentele decisive pe care islamul le aduce pentru cinstirea credinței creștine se numără și faptul că „se află printre creștini monahi, iar acești oameni nu se umflă de trufie“, ci trăiesc din Dumnezeu (Coran V, 82-84). Iar, de la începuturile sale și pînă astăzi, incinta monastică a Sinaiului, atît de prezentă în viața și în scrierile

Sfântului Ioan Climacos, a fost respectată, păzită, conservată.

Dar intrarea în universul de foc configurat de cuvîntul *Scării Paradisului* nu se mărginește evident la o evocare a trecutului istoric. Dimpotrivă, un spirit cu adevărat „modern“ (ceea ce înseamnă capabil să asume tipul de angoasă, de interogație și de așteptare care marchează timpul nostru mai degrabă decît facilele distracții declarate „la modă“), un atare spirit ar fi inevitabil uimit de actualitatea mereu vie, mereu deschisă către viitor a acestui text și a experienței căreia el îi este cadru. Am menționat deja în trecăt *dorința* ce își lasă urmele de foc pe întreaga moștenire a Sfântului Ioan Climacos. Iată încă o referință, a cărei frumusețe literară nu e decît fulguranța unui adevăr trăit: „Cine e monah credincios și adevărat? Cel ce și-a păstrat pînă la capăt ardoarea, cel care nu încetează să adauge pînă la sfîrșitul vieții foc peste foc, flacără peste flacără, rîvnă peste rîvnă, dorință peste dorință.“ Nu e multă vreme de cînd gîndirea umană a început să-și pună realmente problema dorinței; astăzi ea domină din plin ansamblul științelor filozofice și umane. „Omul“, spunea un anume filozof contemporan, „e copilul dorinței, nu al necesității.“ În alți termeni, a aprofunda enigma dorinței înseamnă a regăsi miracolul libertății. Iar Sfântul Ioan Climacos vorbește într-adevăr „despre dorință, nu despre nevoie“. Putem avea o mulțime de nevoi, putem crea în mod artificial altele (nu acesta e scopul binomului consum-producție?), putem chiar deveni, fără să ne dăm seama, sclavii acestor nevoi factice și fericiți de a fi astfel; dorința, ea, rămîne semnul, neatins de vreo minciună, al libertății noastre

veritabile, cea care nu se oprește niciodată în drum, care nu se satură cu nici o hrană trecătoare, care, mai confuz ori mai limpede, așteaptă doar ospetele Iubirii ultime. „Mi-ai rănit sufletul, Iubire și inima mea nu-ți poate suferi văpaia. Înaintez cîntîndu-te.“ [Această primă traducere tipărită a *Scării* în limba arabă ne îngăduie să sesizăm nuanțele secrete și infinit evocatoare ale unei limbi în mod suveran adaptate transcrierii a ceea ce a fost rostit în începuturi — rădăcina — și nu încetează să se rostească de atunci: *kalam* (cuvînt) și *kalm* (rană) vorbesc-suferă de același mister...]

Însă dorința aceasta, aprinsă, împlinită și reaprinsă de Iubirea divină, e trăită cu adevărat de mine doar dacă înțeleg că ea îl cuprinde și pe celălalt, cel diferit de mine, oricare i-ar fi diferența (limbă, rasă, religie, opinie). Fără această înțelegere — iar aici formulele Sfîntului Ioan Climacos sînt iarăși (trebuie oare să ne mirăm?) de o uimitoare modernitate — risc să pun un Dumnezeu iluzoriu, un „aproape“ iluzoriu, un eu iluzoriu în locul celui adevăr prim și ultim al Iubirii vii: „Cel ce se laudă cu iubirea lui de Dumnezeu și în același timp își urăște fratele se aseamănă celui care, în vis, își închipuie că aleargă.“

Ne dăm, poate, deja seama din aceste cîteva cuvinte ce loc singular ocupă scrierea lui Ioan Climacos, lucrare „clasică“ a literaturii mistice universale, lucrare „modernă“ prin acuitatea analizelor psihologice și prin descrierea stărilor-limită, anunțînd în același timp un „viitor“ mereu în drum spre noi, deja primit de cei care știu că Fața iubirii lui Dumnezeu nu trece niciodată. Această versiune arabă, ea însăși îndelung ma-

turată, rostită, meditată la încrucișarea, s-ar putea spune, a limbii arabe cu traseele tradiției spirituale pentru care a mărturisit Sfîntul Ioan Climacos ar voi pur și simplu să marcheze încă un semn, să cheme la încă o întîlnire în teritoriul ascultării, încrederii, recunoștinței.

... restul ne va fi dat pe deasupra, acolo unde cartea aceasta va fi nu atît citită, cît recunoscută în același Foc de care litera ei nu încetează să ardă.

fr. André

Deir-el-Harf
aprilie '79

Reflexii despre ritmurile și funcția tradiției athonite

Sînt o mie de ani de cînd o limbă de pămînt a peninsulei Chalcidice, devenită Sfîntul Munte al Athosului, dăinuie în secret, ca o tăcere și ca o enigmă, în acest colț al Mediteranei orientale. Așa fiind, ea atrage totuși, mai ales după trezirea conștiinței istorice, atenția cercetătorului; doar efortul lui răbdător, conatural obiectului său de studiu, va ști să descifreze noțiuni și valori ce altfel rămîn prinse într-o țesătură de atemporalitate. În sfîrșit, inevitabilul decalaj al mentalităților și comportamentelor sociale, apărut în epoca noastră, între ceea ce se „dezvoltă rapid” și ceea ce „întîrzie să se alinieze” lasă uneori Athosul pradă gustului mai degrabă echivoc pentru pitoresc și exotism, ceea ce se plătește în genere prin lipsa de limpezime a privirii puse asupra lui. Trei căi de apropiere, așadar, printre altele, de realitatea athonită: dacă am ținut să le numim este pentru a o situa mai bine pe a noastră, a cărei ambiție nu e lipsită probabil de o anume candoare. În interiorul unei expuneri prin forța împrejurărilor foarte scurtă, am dori să dăm o perspectivă, foarte simplă și centrală, asupra temei noastre în așa fel încît multiplele ei aspecte să se ordoneze, diversele ei efecte să-și poată găsi spontan locul cuvenit, iar orientarea organică, dar subiacentă, a tradiției athonite să apară, desigur nu în plină lumină, ci mai ales în trans-

parentă. Ne grăbim să adăugăm că vom fi obligați să sugerăm și să evocăm acolo unde ne-ar fi plăcut uneori să prelungim analiza, referințele, discuția: în fapt, această abordare sintetică nu va fi în stare să livreze decît o palidă transpunere pe plan teoretic a spiritului unificator și a structurilor vitale care au conferit Athosului o uimitoare continuitate de destin și, deopotrivă, o funcție excepțională în Biserică. Procedînd astfel riscăm să stîrnim cel puțin trei pericole, deloc neglijabile; fie-ne permis ca, semnalîndu-le, să le prevenim.

Primul ar consta, fără îndoială, în concizie și în reversul său: obscuritatea. Din unghiul de incidență care va fi cel al expunerii noastre, ele vor fi în mod special accentuate dată fiind tocmai extrema densitate a tradiției monastice răsăritene, tradiție care, pe deasupra, e decisă să se mențină într-o mișcare și într-o consonanță simbolică destul de îndepărtate de fixitatea, mai ușor manevrabilă, a conceptelor elaborate *per viam abstractionis*. Nu ne vom putea sustrage acestui pericol decît prin efortul de a organiza cîmpul trăsăturilor acestei tradiții.

Ceea ce va antrena de bună seamă bănuiala că extrapolăm. E greu de evitat, o știm, impresia că ne permitem astfel excesiv de îndrăznețe salturi *in probando*. Va trebui, de aceea, să precizăm că parte dintre reperele critice ale afirmațiilor noastre au fost deja expuse altundeva și că restul urmează să fie publicat¹.

¹ Cf. „L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine”, în *Istina* 3-4 (1958), pp. 295-328, 443-475. Într-o lucrare de ansamblu, în curs de apariție, cu titlul *Thèmes et structures en spiritualité comparée* reluăm discuția asupra anumitor puncte abia atinse aici (*n. ed.*).

Dar ceea ce am voi mai ales să evităm este reproșul că am accentua divergențe acolo unde vom întâlni, dimpotrivă, o pluralitate pozitivă, diferențe legitime, nuanțe complementare, într-un cuvânt aceeași unitate care se exprimă altfel. Se va spune oare vreodată îndeajuns în ce măsură cunoașterea spiritualității monahale a Răsăritului (și fără îndoială ar trebui să spunem același lucru despre cea a Occidentului) oferă certitudinea imprescriptibilei unități, nu doar a două curente spirituale printre altele, ci a celor două Biserici, ortodoxă și catolică, a căror întrepătrundere intimă, esențială, curente numite o presupun? În afara acestui sens al unității (uneori dificil de asumat, căci el ne cere să intrăm în „compoziția locului” celui alt), nici o apreciere privind monahismul răsăritean nu și-ar dobîndi deplina sa lumină.

Acestea fiind spuse, se cuvine să reamintim o clipă împrejurările care au însoțit apariția istorică a Sfântului Munte. S-a observat oare îndeajuns în ce măsură emergența Athosului coincide cu o răspintie, mai precis cu o departajare a vremilor? O departajare a vremilor este într-adevăr acea perioadă complexă, situată în preajma Anului O Mie. Celebră mai ales în Occident, epoca oferă totuși morfologiei istoriei prilejul de a stabili, între creștinătatea răsăriteană și creștinătatea apuseană, un paralelism în care diferențierea e deja prezentă. Nu vom reifica desigur — mai e nevoie să o spunem? — acest reper cronologic cu o valoare întâi de toate simbolică, în jurul căruia diferiți istorici, între secolele al XVI-lea și al XIX-lea, au crezut că pot țese legenda unei mici apocalipse trăite în teroare și în tulbu-

rări¹. Cu toate acestea, perioada astfel denumită exprimă, într-un mod semnificativ, sentimentul unui nou început. Schematizînd la maximum, fără a violenta totuși faptele și interpretarea lor consacrată, vom înregistra, pe de o parte, rup-tura de niveluri, de atîtea ori descrisă, a Evului Mediu occidental. Dat fiind că, de-a lungul secolelor precedente, timpul suportase acolo o primă și lentă gestație, el se dilată acum, intră în expansiune indefinită, aspiră, pentru a-și împlini mai bine funcțiunea, spre multiple „renașteri”. Instituțiile sociale și politice din *civitas christiana* se consolidează; cetățile dialecticiene, așezate în Occident, adăpostesc universitățile unde teologia și spiritul timpului se interpelează reciproc, în vreme ce, în adîncul conștiințelor, germinează o neliniște nouă, atît de fertilă uneori: credința va ajunge oare vreodată să recupereze timpul?

¹ La originea acestei stări de spirit (amplificată retrospectiv de lucrările unor istorici printre care Michelet nu a avut rolul cel mai neînsemnat) s-au aflat, cel puțin în parte, interpretările eronate ale Apocalipsei și Profețiilor, consemnate în scrierile lui Abbon de Fleury (cf. *Apo-logeticus*, PL 139, 471) sau ale lui Odon de Cluny. Cf. Ermini, „La fine del mondo nell' anno mille e il pensiero di Odone di Cluny”, în *Historische Vierteljahrschrift*, 1932, pp. 29-36. Pentru bibliografie, cf. U. Chevalier, *Topo-bibliographie*: art. *Mille* (l'An), col. 1945-1946; F. Duval, *Les terreurs de l'an mille*.

E cunoscută, de altfel, faimoasa frază a lui Glaber (*Hist.* III, IV): „În al treilea an după anul 1000, aproape peste tot în lume, dar mai cu seamă în Italia și în Galia, au început să se construiască biserici. [...] Era ca o emulație de la un popor la altul. Era ca și cum lumea însăși s-ar fi scuturat și, lepădîndu-și vechiul veșmînt, ar fi îmbrăcat pretutindeni albul veșmînt al bisericilor noi”.

Va putea ea oare să se integreze în ceea ce nu va întîrzia să se numească evoluția umanității, evoluția pur și simplu?

Să ne întoarcem spre Bizanț. Aici, nici o tulburare perceptibilă, nici o soluție de continuitate sesizabilă. Milenarismul, dacă trebuie să îl invocăm, își epuizase virtualmente atracția, în formele ei violente, în primele secole ale mileniului; parusia era, am putea spune, trăită zi de zi, anticipată, asimilată în transparența liturghiei și a vieții sacramentale, în interioritatea vieții spirituale. De altfel, lumea „barbară” e departe de a pune, în acea perioadă, creștinătății răsăritene aceleași probleme de metamorfoză și de adaptare pe care, de cîteva secole, le pune Occidentului și creștinătății latine. Imperiul Răsăritului suferă și el totuși, în acea epocă, transformări decisive. Vom spune pe scurt că universul bizantin intră în contracție. Așa cum scrie Ostrogorski, „criza iconoclasmului marcase o notabilă îngustare a orizontului politic, ceea ce coincidea cu diminuarea cea mai importantă a ideii de Imperiu universal și cu ruina puterii bizantine în Occident”¹. Din motive diferite, și pentru a-l cita pe același autor, universalismul Bisericii romane în noile lui forme de manifestare „pierde teren în Răsărit, iar Leon al III-lea făcuse deja primul pas în acest sens supunînd jurisdicției Constantinopolului cea mai parte a Peninsulei Balcanice și Italia de Sud”². Pe de altă parte, între Nichifor Focas, Tzimskes și Vasile al II-lea, vîrsta eroică a Bizanțului se încheie: anul bătăliei de la

Manzikert (1071), care livrează turcilor selgiukizi hinterlandul anatolian și sirian, vede, la celălalt capăt al Imperiului, Bari căzînd în puterea lui Robert Guiscard. Această dublă presiune convergentă amorsează dislocarea corpului istoric al Bizanțului; din acest moment, la două secole distanță fiecare, cucerirea cruciată și ocuparea de către turci a orașului imperial o vor desăvîrși. În momentul de care sîntem aici interesați, la îmbinarea mileniilor, apogeul precede cu puțin declinul. E tocmai epoca întemeierii athonite; cu un cuvînt, căruia îi recunoaștem fără îndoială caracterul abrupt, vom spune că este epoca în care, pentru a-și supraviețui, timpul Bizanțului se interiorizează: el se pregătește să devină esențialmente tradiție. Or, pentru a izbui, era necesar ca datele fundamentale, deja existente, ale acestei tradiții să fie asumate și, deopotrivă, ca ele să fie păstrate, îmbogățite, transmise. Chiar lăsînd deoparte sporul recent de prestigiu dobîndit de monahi în timpul disputelor iconoclaste, precum și protecția (destul de echivocă, trebuie spus, deoarece includea privilegiu economic excesiv) a unui Nichifor Focas și a altor potențați bizantini, corpul monahal era cel căruia îi revenea, în mod normal, în Răsărit, oficiul (*ministerium*-ul) tradiției sub aspectul ei de spiritualitate trăită și de autoritate profetică.

Nu avem intenția să întreprindem aici o analiză fenomenologică a monahismului răsăritean (deși cele tocmai spuse ne-ar cere-o), mai cu seamă din cauza distincțiilor și a precizărilor prealabile pe care un atare proiect le pretinde. Or, dacă este legitim să variem unghiurile de cercetare și de apreciere, să considerăm *faptul monahal* din puncte de vedere determinate (istoric, în

¹ G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, Paris, 1956, p. 246.

² *Id.*, loc. cit.

sensul strict al cuvîntului, sociologic, moral etc.), realitatea sa totală, ca și unitatea sa intimă nu vor înceta totuși să rămînă pentru noi o problemă (mai ales în ce privește Răsăritul) și să invite, dincolo de discuții de detaliu, la o revizuire a metodelor de abordare. Fără ea, am risca să ajungem pe nesimțite la o dispută de limbaje dominată de opțiuni inhibitorii care și-ar desființa însuși obiectul explicației; pe cînd efortul ar trebui să tindă spre degajarea unei metode coerente, capabile să dea seamă, atît cît e posibil, de totalitatea fenomenului¹. Studiul istoriei și al spiritualității athonite ni se pare, în această privință, deosebit de prețios, fiindcă el pune în evidență caracterul fundamental al monahismului răsăritean în în-tregul său: el este, înainte de toate, o tradiție. Fără

¹ Pentru a respecta conveniențele, să amintim istoriile, deja clasice, ale monahismului: K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1936; H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche*, Tübingen, 1933; S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, Mayence-Mödling bei Wien, 1904, 1938. Ar putea fi consultate cu profit lucrări mai recente care, fără a înnoi în mod necesar problematica, aduc considerații și o bibliografie suplimentare: de ex., *Théologie de l'état monastique* (volum colectiv), Paris, 1961; L. Bouyer, *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960 (cu un al doilea volum, *La Spiritualité du Moyen Age*, Paris, 1961). Alte expuneri, scurte dar pertinente, la Ernst Benz, *The Eastern Orthodox Church*, New York, 1963 (original german, Hamburg, 1957), p. 85 sq. Totuși, după părerea noastră, una dintre cele mai remarcabile restituiri ale spiritualității monastice răsăritene și bizantine rămîne ansamblul operei părintelui Irénée Hausherr, începînd cu *La méthode d'oraison hésychaste*, în *Orientalia Christiana*, Roma, 1927 și pînă la *Noms du Christ et voies d'oraison*, în *Orientalia Christiana*, Roma, 1960.

a ignora, desigur, prescripțiile instituționale și canonice, starea monahală se definește esențialmente, pentru Răsărit, ca o transmitere (parado-sis) a realităților vii și personale, ce se comunică tocmai ca o tradiție organic legată de tradiția integrală a Bisericii. Formele de viață materială, structurile specifice elaborate de-a lungul diferitelor epoci monahale (fiecare dintre ele marcînd continuitatea creatoare cu „timpul auroral” al tradiției) rămîn astfel strîns legate unele de altele — cenobitism, eremitism, viață de obște —, deschise unele spre altele. Eclezial prin natura sa, monahismul răsăritean e coextensiv vieții Bisericii, percepute în unitatea și în pluralitatea ei concretă. Acestui fapt, în primul rînd, i se datorează, după părerea noastră, suplețea internă a Bisericii de Răsărit, lipsa de compartimentare rigidă în ce privește cadrele ei instituționale, aspecte care nu încetează să deruteze un anume tip de cercetare, nu îndeajuns de avertizată.¹ O tradiție monahală integrată Bisericii în mod „nemijlocit”, s-ar putea spune, în virtutea elementelor ei esențiale — liturghie, spiritualitate

¹ Uimirea tipică este în genere provocată de raporturile existente între viața cenobitică și viața eremitică din interiorul monahismului răsăritean. Arnould d'Andilly nu i se sustrage nici el de vreme ce simte nevoia să așeze un „avertisment” în fața celei de-a 27-a trepte din Scara Sfîntului Ioan, tocmai cea care tratează despre *Odihna sfîntă a trupului și a sufletului (hesychia)*: fiind un spirit intuitiv, el se străduia să degajeze sensul fundamental pe care îl au pentru viața monahală raporturile în chestiune, natura lor ținînd de un alt domeniu decît cel al prescripțiilor juridice. Aceeași uimire capătă, totuși, o orientare diferită, și cel mai adesea reducționistă, în măsura în care cercetarea nu depășește stadiul unei abordări livești a tradiției răsăritene.

trăită, doctrină — cere nu atât „întemeietori“, în sensul strict al termenului, cît mai ales „Părinți“ și „martori“ ai spiritului ei. „Regula“ însăși păstrează, în Răsărit, sensul fundamental al unei „căi“ de viață (*typikôn*), ce evoluează împreună cu viața sub lumina discernămintului unui Părinte spiritual și al unui *consensus Ecclesiae*, fără a încremeni într-un text imuabil, placat, cumva, pe ceea ce e viu. „Drept canonic — drept cutumiar“ vom spune, dacă adoptăm limbajul juridic; dar și autoritate, „*magisterium* al sfînteniei“ alături de *magisterium*-ul obișnuit și în interiorul lui.¹ Înțelegem astfel cu ce tip de dificultăți salutare se confruntă orice efort de a defini în mod exhaustiv un monahism în care trebuie să recunoaștem, în primul rînd, o categorie sintetică de viață spirituală, un „stil“, un „spirit eschatologic“ în sensul în care acest termen exprimă vocația esențială a Bisericii, prezența ei mereu mai intensă în misterul Dumnezeuului celui viu. Iată principiul coerenței intime a stării monahale, de la reflexia teologică elaborată de monahism și pînă la relația lui cu lumea.

Muntele Athos lasă să se întrevadă, încă din primele lui clipe, funcțiunea singulară ce îi va reveni în interiorul creștinătății răsăritene: întemeiat într-un moment de cotitură și deopotrivă de nou început al tradiției ei monahale, Biserica Răsăritului îi va încredința, de-a lungul mai multor secole ale istoriei sale, o parte din oficiul, din *ministerium*-ul unității și al universalității

¹ Într-adevăr, în Răsărit, episcopul e integrat formal, după Sinodul în Trullo (cf. Canon 12 și 48), în *ordo monasticus*. Biserica este considerată ca semnificînd astfel unitatea antinomică între instituție și eschatologie, între sacerdoțiu și profetie.

sale.¹ Dacă, în ochii bazileului bizantin, monahismul athonit constituie „garda spirituală“ (*pneumatikê phourâ*) a Imperiului în declin, organizarea Sfîntului Munte va îngădui mai cu seamă ca el să capteze diferitele curente, filoane și linii spirituale din primul mileniu al Bisericii; Athosul e întrucîtva punctul lor de convergență și de împlinire. Tradiția athonită, luată în sens strict, pornește deci în perfectă continuitate, într-o continuitate de drept, cu tradiția monahală pur și simplu. Mai mult, Athosul va perpetua această tradiție și în varianta ei materială, pe cînd instituțiile monastice sînt, în alte părți, înghițite de marea musulmană: în ciuda terenului destul de strîmt, formele clasice (ba chiar ușor aberante, precum călugării rătăcitori — „girovagi“) vor găsi toate aici sălaş, de la pustnicul absolut pînă la puternicul cenobiu, trecînd prin lavră și idioritmie. Toate aceste forme nu sînt de altfel decît cadrul exterior și fără îndoială necesar al unei

¹ Istoria monahismului ortodox se lasă ușor împărțită în cicluri de dezvoltare organică: de la origini pînă în anul 451 (sinodul de la Chalcedon, integrarea eclezială a monahismului); din 451 pînă în 1453 (căderea Bizanțului, sfîrșitul perioadei bizantine în sensul ei strict); din 1453 pînă în zilele noastre (expansiune și forme noi în țările Europei centrale și răsăritene). Profilată pe această schemă cronologică, apariția Athosului constituie un eveniment „transcendent“. Sfîntul Munte va domina de acum înainte evoluția istorică a monahismului răsăritean, străbătînd vertical timpul și spațiul date Bisericii de Răsărit. Nu înseamnă că diminuăm opera Sfîntului Atanasie Athonitul dacă vedem în el mai cu seamă organizatorul unui cadru instituțional — excepțional, desigur pentru că e vorba de incinta athonită — fără ca opera lui să aibă, totuși, caracterul unei reforme sau al unei aprofundări a spiritualității tradiționale.

vieți specifice; coerența ei intimă se va manifesta atât prin ritmurile creșterii sale interne, cât și în momentul manifestării sale în plină lumină a Bisericii.

Trei componente principale, ca tot atâtea linii de forță, ne vor permite, ni se pare, să degajăm rapid conținutul tradiției athonite și motivațiile ei profunde deopotrivă. E vorba mai întâi despre experiența, trăită și elaborată intelectual, a raportului hain-libertate, apoi despre aprofundarea tradiției teologice a marilor sinoade ecumenice; în sfârșit despre sensul paternității spirituale. Sînt linii de forță care, departe de a rămîne paralele, își corespund, se intersectează și converg alcătuind o configurație semnificativă ce ar putea da seamă, credem, de desfășurarea istoriei athonite.

1. Desigur, nu haina îl face pe călugăr: rar s-ar putea găsi un principiu care să întrunească mai ușor ca acesta unanimitatea. Totuși, problema rămîne: ce anume îl face atunci pe monah? De la ivirea sa în pustia primă, monahismul răsăritean nu va înceta niciodată să rumege această întrebare. Și o rumege pentru că găsisse răspunsul, iar acesta nu-i mai dădea nici o clipă de răgaz: rugăciunea e cea care îl face pe monah. Derutant de simplă, formula ascunde totuși un sens radical al vieții de rugăciune, în așa măsură radical încît ea devine sinonimă cu „viața spirituală” în diversitatea și în plenitudinea ei. Dacă originea acestei prime tradiții ar trebui menționată, martorii săi nu ar ezita să invoce cu inocență îndemnul la rugăciune neîncetată din Evanghelie și poate, mai cu seamă, exemplul viu al lui Christos, care, de la botez pînă la înălțare, săvîrșește marile acte ale tainei lui Dumnezeu în stare de rugăciune: rugăciunea monahală este

datoare să se modeleze pe *economia* întrupării, să urmeze calea „teologică” a lui *Kýrios devenit Pneîma* (cf. *II Corinteni* 3, 17). Mărturiile în această privință nu lipsesc și ele adoptă deseori eleganța aproape literară a paradoxului, cea care se potrivește tainelor Duhului. Astfel sînt aceste apoftegme ale pustiei: „Măsura rugăciunii pentru monah este de a se ruga fără măsură.” „Călugărul care nu se roagă decît atunci cînd se roagă, un astfel de călugăr nu se roagă de loc”¹. Sau formula mai elaborată prin care Evagrie Ponticul își răscumpără, poate, ceea ce noi socotim totuși astăzi a fi o expresie ambivalentă, anume „intelectualismul” său: „Rugăciunea fără împrăștiere este cea mai înaltă inteliecție a minții”, în vreme ce Ioan Cassian face din rugăciune sinonimul „monahului”: „...[sufletul] trebuie să urce în fiecare zi spre înălțimile realităților spirituale, pînă ce toată [viața monahului], toată mișcarea inimii devin o rugăciune unică și neîntreruptă”². Mărturia lui riguroasă nu trebuie uitată fiindcă e mărturia celui care, prin uluitorul său itinerar spiritual, unește Orientul și Occidentul. El a plecat să afle în deșertul tebaidic știința rugăciunii spirituale; iar sihaștrii i-au oferit-o: „Noi credem, părinte, că această artă dumnezeiască care ne învață să rămînem inseparabil uniți cu Dumnezeu are de asemenea principiile și temeiurile sale și că ele trebuie bine stabilite întîi și întărite. Este un secret pe care ni l-au transmis puținii continuatori ai Părinților din vechime (*antiquissimo-*

¹ Hyperechius, *Sententiae* 95, PG 79, 1482D; Evergetinos, *Synagoge* 14, cap. 8, 1961, p. 45.

² Evagrie, *De oratione* 35; Cassian, *Collationes* X, 7 (cf. *Conférences*, Paris, Cerf, „Sources chrétiennes” nr. 54, pp. 81–82).

rum patrum), pe care noi nu-l încredințăm la rîndul nostru decît unui număr mic de suflete care sînt cu adevărat însetate de a-l cunoaște¹. Să reținem aceste cuvinte în care se află înscris, măcar în parte, destinul viitor al Athosului. Această știință secretă² a rugăciunii este axa tradiției monastice răsăritene și ea are caracter axial mai cu seamă pentru că angajează omul viu (fiindcă așa cum există un Dumnezeu al filozofilor „conform lumii”, tot așa există un om al filozofilor pentru care ea rămîne străină): grație ei, ființa creată își va explora pînă la capăt condiția reală, finitudinea, corelația vie cu misterul lui Dumnezeu. Astfel se vor elabora treptat — de-a lungul unui parcurs tradițional în care moștenirea primitivă este neîncetat redistribuită, noile achiziții încorporate, echilibrul de ansamblu reajustat — vocabularul tehnic și schemele operative ale rugăciunii monahale. În momentul în care Athosul o primește, ea implică într-adevăr o antropologie destul de elaborată, dublu polarizată s-ar putea spune, dacă expresia se cuvine a fi folosită aici.

Actul rugăciunii implică în primul rînd libertatea, asimilată spiritului în sensul înalt în care acest termen este convertibil cu cel de centru de responsabilitate și de determinare personală (*autexousia* Părinților greci). Monahii Răsăritului îi experimentaseră și îi scrutaseră de mult starea actuală, anume inconstanța și risipirea naturală, de unde decurge preocuparea lor pentru reculegere și concentrare; apoi facultatea mitopoetică a minții, de unde decurge necesitatea so-

↑ brietății (*nepsis*: starea de veghe a duhului); substratul de angoasă, depășită prin părăsirea oricăror griji pămîntești (*de toda sollicitud terrena* va spune mai tîrziu Sfîntul Ignățiu de Loyola, regăsind cuvintele imnului cheruvic)¹; mai ales vasta capacitate de uitare, de unde decurge exigența permanentei amintiri de Dumnezeu². Preocuparea pentru o puritate și o continuitate de ordin spiritual (nu doar moral) în viața de rugăciune nu putea să nu atragă atenția asupra unei probleme ontologice, anume sfîșierea fundamentală a ființei ce trebuia reunificată interior și exterior. Ceea ce era echivalent cu a spune că efortul libertății umane trebuie să se deschidă spre harul cu care această libertate e convergentă, pentru ca unitatea esențială să se poată reconstitui.

ontologie

¹ *Exerciții spirituale*, 1^{er} sem., 2^e ex., annot. 20. Pentru contextul neo-testamentar al acestei formule, cf. Luca 21, 34: *Prosêchete dè heautois mepote barithôsin hymôn hai kardiai en kraipálēi kai methēi kai merimnaís biôtikaís* și Filipeni 4, 6: *ho Kýrios engýs, mēdēn merimnâte*.

² Pentru „amintirea de Dumnezeu”, cf. I. Hausherr, *op. cit.*, p. 123 sq. Pietatea de tip psihologic fixată pe „Numele lui Iisus” va antrena în secolul XIX și la începutul secolului XX disputa *onomatodoxiei* din Biserica rusă, unde era pe cale de a se manifesta, de altfel, și o formă de pietate eucharistică, destul de puțin studiată pînă acum (Ioan din Kronstadt). Pentru acest subiect, B. Schulze, „Der Streit um die Göttlichkeit des Names Jesu in der russischen Theologie”, în *OCP* 17 (1951), pp. 321–394 și „Untersuchungen über das Jesu-Gebet”, *OCP* 18 (1952), pp. 319–343 (literatură), ca și I. Smolitsch, *Das Russische Mönchtum*, 1952 (literatură). Anumite prezentări recente ale *Rugăciunii lui Iisus* (de ex., Un moine de l'Église d'Orient, *La prière de Jésus* [L. Gt], Chevetogne, 1963) persistă pe această linie pentru care e greu de găsit un fundament în tradiția rugăciunii isihaste. În această privință, cf. I. Hausherr, *op. cit.*, p. 118.

¹ Cassian, *Collationes* X, 10 (cf. *loc. cit.*, p. 85).

² *Kryptē melētē* sau *kryptē ergasia*. Cf. I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Roma, 1960, p. 167 și *passim*.

Dacă efortul libertății noastre depinde, în termeni tradiționali, de spirit, de duh, harul este sesizat mai întâi de către *inimă*, centru original și străfund al ființei. Nici măcar nu e nevoie să căutăm aici rădăcinile biblice, sau chiar mai îndepărtate, de aflat în *Religionsgeschichte*, pentru această accepciune a inimii¹: e suficient să numim doctrina și experiența „străpungerii inimii” (*katányxis, compunctio cordis*), mereu prezente în viața monahală a Răsăritului care menține duhul întors spre al doilea pol, inima, adevărat loc al păcii (*hesychia*).² „Coboară duhul în inimă”: această expresie enigmatică, obscură chiar, și totuși exactă fiindcă se referă la vindecarea despăcării fundamentale a ființei, constituie marea moștenire lăsată de primul mileniu de viață monahală Muntelui Athos. Aici ea trebuia să-și afle nu conceptualizarea sistematică (Grigore Palama nu a respins oare intelectualismul în materie de spiritualitate, repetând neîncetat: „evlavia noastră stă în realități, nu în cuvinte”?), ci o transpunere în formă și o explicitare teologică. Fără

¹ Pentru o perspectivă generală, cf. *Le Cœur (Études carmélitaines, 1950)*. De asemenea, se va putea consulta cu folos, în ciuda unei terminologii foarte personale, M. Lot-Borodine, „La doctrine du cœur théandrique et son symbolisme dans l'œuvre de Nicolas Cabasilas”, în *Irénikon*, 1934; „L'anthropologie théocentrique de l'Orient chrétien comme base de son expérience spirituelle”, *Irénikon*, 1939. Semnalăm iarăși excelenta introducere a lui J. Gouillard la *Petite Philocalie de la Prière du Cœur*, Paris, 1953, și A. Guillaumont, „Le cœur chez les spirituels grecs...”, în *Dictionnaire de Spiritualité*, col. 2281-2288.

² Cf. I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la compoction dans l'Orient chrétien*, Roma, 1944 (OCA 132); M. Lot-Borodine, „Le mystère du don des larmes dans l'Orient chrétien”, în *Vie Spirituelle*, 1 sept. 1936 (supl.)

îndoială, acest moment a fost precedat de o lentă maturare care, ca de obicei, a traversat perioade de înflorire și de decadentă. Într-adevăr, după elanul inițial care a urmat întemeierii marii Lavre, Athosul se împotmolește, începînd din secolul al XII-lea, în rutină, în bogăție materială și în anarhie: cruciada isihastă a doi monahi veniți de altundeva, italiotul Nichifor Singuraticul și Grigore Sinaitul, îi va reaminti, la sfîrșitul secolului al XIII-lea, obligația monahală prin excelență, anume aceea de a găsi locul inimii.¹ Reforma lor nu se va limita de altfel la cercurile monahale. După patru secole de viață athonită, tradiția înnoită a rugăciunii contemplative conduce, pe Sfîntul Munte, la o controversă teologică, care va determina o nouă orientare a acestei tradiții.

2. În domeniul de care ne ocupăm, ca în orice altul, e greu să rezisti tentației de a face analogii, mai ales cînd ele ne ajută să punem o anumită lumină asupra imperceptibilelor modulații ale istoriei spiritului. L-am menționat pe Cassian, i-am menționat căutarea care l-a purtat spre noii locuitori ai deșertului egiptean. Întors în Occident, misiunea lui secretă n-a fost oare trans-

¹ În acest context se inserează episodul referitor la Maxim Cavesocalivitul, un fel de nebun pentru Christos, urmînd calea isihastă înconjurat de o totală neînțelegere din partea mediului athonit. Pe el îl întâlnește Grigore Sinaitul cînd sosește pe Sfîntul Munte. Viața lui Maxim, scrisă de Nifon, a fost transcrisă de E. Kourilas — care a dobîndit merite reale în domeniul istoriografiei athonite — și editată de P. Halkin în *Analecta Bollandiana*, t. LIV, 1936. (Avem în total patru biografii ale lui Maxim Cavesocalivitul a cărui pomenire martirologile răsăritene o prăznuiesc pe 13 ianuarie.)

miterea acestei științe a rugăciunii care va constitui mai tirziu vocația specială a Athosului?¹ Or, încă de la primii săi pași pe pământul Galiei, fostul pelerin al Răsăritului se lovește de un adversar ilustru și tocmai pe terenul raportului natură-har. Sfântul Augustin este, într-adevăr, martorul acestui mare moment istoric, polemic și apologetic deopotrivă, când, în Occident, cele două noțiuni se îmbină. El e cel care va duce mai întâi lupta antimaniheană, apoi lupta antipelagiană, iar această luptă pe două fronturi va determina instalarea unei tensiuni între cele două concepte; ele dobîndesc un grad de psihologizare și de subiectivitate pe care îl vom regăsi mereu, de la Sfântul Toma pînă în jansenism și pînă în reflexia filozofică curentă. Într-un climat doctrinar în mod subtil dominat de disjuncția augustini-ană (fie pentru a o valida, a o pune în chestiune sau a o rectifica) între ordinea creației și ordinea mîntuirii, percepția teologică a harului tinde să adopte, cel puțin în formulare, fie un caracter de obiectivitate noțională (în ceea ce privește raportul natură – har), fie (iar aici e vizat raportul mai precis specificat har – libertate) caracterul unui conflict între un liber arbitru irevocabil diminuat și acel *fatum* divin care ar fi devenit Harul².

¹ Pentru *scientia spiritualis* la Cassian cf. *Collationes* X, 10–11, 16–17; *Collationes*. IX, 25–27, 31–32. Cîteva observații scurte, dar interesante la J.-C. Guy, *Jean Cassien, vie et doctrine spirituelle*, Paris, 1961, p. 54 sq.

² Să menționăm cîteva repere bibliografice pentru această temă pe cît de vastă pe atît de aptă de a se înnoi mereu: H.-I. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, 1955; H. Rondet, *Gratia Christi*, Paris, 1948; Harry A. Wolfson, „Philosophical Implications of Pelagian Controversy”, în *Proceedings of the American Philosophical Society* 103 (1959); G. de Broglie, *Pour une meilleure*

Oricît de greu ar fi să evocăm în cîteva, prea rapide, cuvinte tradiția răsăriteană în această privință, să amintim cel puțin care e preocuparea sa funciară: a aduce neîncetat toate punctele doctrinei teologice în centru și a le înrădăcina în taina întrupării și a Treimii. E o constantă caracteristică Răsăritului creștin, ilustrată deopotrivă de reflexia teologică, de viața liturgică și de experiența spirituală (*experientia magistra!*) a monahilor¹. Creația apare aici ca ontologic îndreptată spre întrupare, aceasta deschizînd ea însăși calea îndumnezeirii infinite a ființelor. Corelația natură-har se situează și se menține în Răsărit, începînd cu primele articulări teologice din secolul al IV-lea, cît și de-a lungul explicitării sale ulterioare, într-o ambianță de realism spiritual în care dilemele rezultate din augustinism riscă adesea să apară drept pseudo-probleme. Pentru a identifica mai precis poziția răsăriteană, vom cita cîteva rînduri dintr-o excelentă prezentare a teologiei Sfîntului Maxim Mărturisitorul, teologie care ar putea defini, în ansamblul ei, doctrina Răsăritului în această privință.

intelligence du „De Correctione et Gratia”, în „Augustinus Magister”, t. III, Paris, 1955; G. de Plinval, „Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de saint Augustin”, în Revue des Études Augustiniennes I (1955); Bernard Stoeckle, „Gratia supponit naturam”. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms, Roma, 1962; R.-A. Gauthier, „Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain”, în Recherches de Théologie ancienne et médiévale 21 (1954), pp. 51–100.

¹ Nu vom sublinia niciodată îndeajuns strînsa asociere între tradiția monastică și tradiția sinodală din Biserica Răsăritului. Iată faptul care conferă, într-o măsură decisivă, teologiei elaborate în mediu monastic un sens direct eclezial.

„În vreme ce în Occident «natura», distinsă de «grație» sau «supra-natură», desemnează foarte curînd un principiu de viață și o tendință fundamentală a ființei umane mai mult sau mai puțin «anti-supranaturală», spiritualitatea maximiană nu pare să vadă în *phýsis* și *hypèr physin* decît două faze ale unei dezvoltări unice. Pentru el, ca și pentru majoritatea Părinților greci, natura înseamnă omul-imagine a lui Dumnezeu, adică natura abstractă a teologilor noștri, plus ceea ce sînt pentru ei «darurile preternaturale». A urma natura va însemna în consecință, pentru asceza occidentală, a merge împotriva harului; dar înseamnă, la Maxim, a lucra în sensul harului pentru a reface imaginea divină. Legea naturii este, pentru noi, aproape legea păcatului; pentru Maxim, ea desemnează aproape exigențele harului. Expresia «împotriva naturii» e cea care, în spiritualitatea greacă, se referă la patimă și la păcat... Cît privește calificarea de «supra-natural», ea e rezervată pentru ceea ce are legătură directă cu îndumnezeirea. [Iată ce îi permite lui Maxim să spună în Ambigua 28, 64] «Omul... rămînînd în întregime om, suflet și trup, prin natură, a devenit în întregime Dumnezeu, suflet și trup, prin har»¹.

Problema care se pune deci secolului al XIV-lea athonit, în interiorul a ceea ce s-a numit controversa palamită după numele celebrului său pro-

¹ Maxime le Confesseur, *Centuries sur la Charité* („Sources chrétiennes” nr. 9), Paris, Cerf, 1945. Traducție și introducere de Joseph Pégion, p. 43, note 1. Semnalăm de asemenea: D-na Lot-Borodine, „La doctrine de la déification dans l’Église grecque jusqu’au XI^e siècle”, în *Revue de l’Histoire des religions*, 1932–1933, și „La doctrine de la grâce et de la liberté dans l’Orient grec”, în *Oecumenica*, 1939.

tagonist, are un caracter teologic în sensul strict al cuvîntului. Teologie trăită, desigur, căci, o vom repeta pînă la sațietate, ea este coextensivă cu o problematică sau, mai bine zis, cu o tradiție ascetică și contemplativă. Or, iată că, pentru a-i explicita conținutul dogmatic, monahismul athonit operează din nou joncțiunea între această tradiție monahală și tradiția eclezială și sinodală: evenimentul ni se pare unul de anvergură căci, datorită lui, Muntele Athos preia, într-un anume fel, rolul sinoadelor ecumenice, întrerupte pentru Biserica Ortodoxă înainte de sfîrșitul primului mileniu. Acest fapt merită desigur cîteva cuvinte lămuritoare.

Dacă Bisericii Ortodoxe îi place să se definească drept „Biserica celor șapte Sinoade” este în primul rînd datorită faptului că, în ochii ei, aceste șapte sinoade au dezvoltat credința universală în plenitudinea sa. Există desigur, la anumiți autori răsăriteni dintre secolele XI și XVI, o anumită ezitare cu privire la numărul sinoadelor ecumenice, formulată cel mai adesea sub imperiul considerațiilor polemice¹. Totuși, în măsura în care îndepărtarea de Occident se accentuează, conștiința ecleziologică nu încetează să aprofundeze în Răsărit sensul catolic al celor șapte sinoade ecumenice. Occidentul cunoscuse odinioară un simbolism al celor patru concilii majore²,

¹ Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, I, Paris, 1926, p. 663; Id., „Le nombre des conciles œcuméniques...”, în *Échos d’Orient*, anul 19, nr. 115 (ian. 1919), p. 305; V. Grumel, „L’union des Églises et le nombre des conciles œcuméniques”, în *L’Unité des Églises*, ian.–febr. 1933, pp. 5–7.

² Pentru „valoarea cuaternității”, vezi materialul adunat de părintele Y. Congar, „La primauté des quatre

simbolism mai puțin prezent în Ortodoxie tocmai din pricina imediatei continuități între acestea patru și cele trei sinoade următoare, a căror miză și problematică nu va atinge, e adevărat, decât indirect creștinătatea occidentală. În interiorul tradiției răsăritene, „septenarul” tinde să asume de acum înainte o valoare exemplară pentru destinul istoric al Bisericii. Referințele biblice și neo-testamentare¹ vor alimenta aproape o „mistică a Sinoadelor”, pe care trebuie să ne ferim totuși să o schematizăm, dându-i trăsături rigide. În unitatea proiectului lor teologic, cele șapte Mari Sinoade ale primului mileniu ar reprezenta un fel de „sabat” eclezial; mai târziu, sfîșiată între Orient și Occident, Biserica trăiește o perioadă în care nu se poate vorbi, în termeni riguroși, de un „al optulea Sinod Ecumenic”: acesta ar fi Sinodul unității regăsite, Paștele reîmpăcării². În aceeași măsură și poate chiar mai mult decât formulările dogmatice, timpul sinoadelor marchează, am putea spune, cicluri doctrinare în care se încarnează misterul (sau economia) lui Dumnezeu pe măsura asimilării sale de că-

premiers conciles œcumeniques”, în *Le Concile et les Conciles*, Paris-Chevetogne, 1960, p. 101 sq.

¹ „Cele șapte sinoade sînt pentru Biserică cele șapte peceti ale Duhului.” „Toți credincioșii mărturisesc că există șapte sinoade sfînte și ecumenice și că ele sînt cei șapte stîlpi ai credinței Cuvîntului divin pe care el însuși și-a clădit sfînta sa casă, Biserica catolică răspîndită în întreaga lume”, proclama deja Ioan al II-lea, mitropolitul Kievului (1080-1089). Despre acesta, cf. L. Petit, în *DTC*, t. VIII, col. 802-803.

² În celebra sa povestire despre *Antihrist* (*Trois entretiens*, Paris, 1916), V. Soloviov se face interpretul unui sentiment relativ răspîndit în interiorul Bisericii răsăritene, a cărui origine e de aflat tocmai în această „teologie a celor șapte sinoade”.

tre Biserică. Este deci legitim să schițăm „dialectica” acestora. Primul Sinod — Niceea, 325 — pune în mod esențial misterul consubstanțialității Tatălui și a Fiului, premisă eternă a întrupării. Ultimul Sinod — tot de la Niceea, 787 — afirmă, împotriva iconoclasmului, consubstanțialitatea chipului Fiului întrupat și a omului: întruparea îl pătrunde integral pe om. Între acești doi termeni, se situează sinodul de la Chalcedon — anul 451 — și dogma unirii naturilor, dar, mai ales, am spune, dată fiind tema care ne interesează, se situează al șaselea sinod ecumenic — Constantinopol, 681 — suscitată de controversa monotelită care a dat Sfîntului Maxim Mărturisitorul ocazia de a aprofunda dogma unirii naturilor pînă la comuniunea lor în ordinea acțiunii: acțiune încreată din partea lui Dumnezeu, acțiune creată din partea omului. O dată cu al doilea sinod de la Niceea — al șaptelea sinod ecumenic — ciclul christologic este virtualmente încheiat: fără a amplifica aceste puncte de reper, se poate spune că teologia bizantină face, pornind din acest moment, trecerea spre ciclul său pneumatologic. Spiritualitatea îndumnezeirii ia locul, în continuitate, dogmei Întrupării. (Iată adevăratul sens al vieții și al mesajului Sfîntului Simeon Noul Teolog, contemporan cu începuturile athonite și, la un alt nivel, al mesajului Sfîntului Grigore Sinaitul.)

Chestiunea palamită, care apare după cîteva secole de maturare latentă, se referă la realitatea teologală a harului și la insertia lui în ființa creată; ea face să progreseze asimilarea dogmatică a persoanei Fiului cu cea a Sfîntului Duh¹.

¹ Asupra acestui loc teologic deosebit de important pentru studiul spiritualității, vezi M.-J. Scheeben, *Dog-*

Karl Barth spune undeva că aspirația secretă a oricărui teolog este de a da într-o zi o teologie a Duhului Sfânt; putem înțelege perfect această mărturisire și acest suspin¹. Secolul al XIV-lea athonit sugerează poate, în felul său, o cale de răspuns: dacă nu vrem să alunecăm în ficțiune intelectuală, dificila teologie a Duhului se lasă presimțită doar printr-o teologie *spirituală*; cu alte cuvinte, cea din urmă e condiția oricărei teologii, esențialmente inseparabilă de o înțelegere vie a realităților lui Dumnezeu și distinctă, ca atare, de o teologie sistematică cu statut științific².

matique, 3 vol., Paris, 1877–1881, vol. II, pp. 619–641. Noi am atins această problemă într-un mod mai amplu într-o lucrare precedentă *Schița unei atropologii apofantice a tradiției spirituale răsăriteană*, București, 1956 (*pro manuscripto*), p. 78 sq.

Viața și doctrina lui Grigore Palama, ca și controversa palamită în ansamblul său, au făcut de curind obiectul mai multor studii dintre care trebuie să-l menționăm în primul rând pe cel cu caracter istoric al lui Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palama*, Paris, 1959 (bibliografie). Printre lucrările publicate de autori ortodocși, le amintim pe cele ale lui K. Kern (*Antropologia Sfintului Grigore Palama*, Paris, 1950, în rusește), V. Lossky (*Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944), articolele lui Georges Florovsky.

Să semnalăm în plus, deși sînt mai puțin accesibile, eseurile de sinteză teologică întreprinse în același domeniu al isihasmului în România: D. Stăniloae, *Viața și opera Sfintului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938 (cu traducerea mai multor texte inedite); Id., *Curs de teologie ascetică și mistică*, București, 1947 (*pro manuscripto*); *Teologia dogmatică și simbolică* (în colaborare), 2 vol., București, 1958.

¹ În această privință, cf. Heinrich Ott, „Linguaggio e comprensione”, în *Demitizzazione e imagine*, congres organizat de Enrico Castelli, Padova, 1962, p. 81 sq.

² Trecerea de la un stil teologic la altul implică de altfel, în Occidentul secolului al XIII-lea, o distanțare netă

Doctrina energiilor increate, formulată cu prilejul crizei teologice din secolul al XIV-lea, reia problematica celor șapte sinoade ecumenice de acolo de unde o lăsase ultimul dintre ele. E interesant să constatăm în ce măsură principalii protagoniști răsăriteni ai controversei au avut conștiința acestei continuități doctrinare și au exprimat-o în mod limpede, nu fără o curioasă nuanță de anticipare, simțindu-se deja dincolo de timpul lor. Iată, de pildă, începutul acestui document capital care este *Tomul Aghioritic*: „doctrinile care sînt astăzi o moștenire comună, cunoscută fiind de toți și deschis oferite tuturor erau, în Legea veche, taine accesibile numai viziunilor profeților. Pe de altă parte, bunurile vestite de sfinți pentru veacul viitor constituie tainele comunității Evangheliei, pentru că Duhul îi face pe sfinți în stare să aibă viziunea acestor bunuri, iar ei le primesc și le văd dinainte ca niște roade dintii ale acelui veac.”¹ Nu va trece nici măcar un secol și, într-un dialog rău angajat în ciuda bunăvoinței nu cu totul absente, Marcu al Efesului va declara la Florența, revendicînd pentru teza sa o poziție progresistă: „Nu trebuie să ne mirăm” — spune el — „că nu întîlnim la cei vechi distincția clară și netă între ființa lui

față de temele răsăritene tradiționale care vor face, în secolul următor, obiectul dezvoltării teologice palamite. Așa de pildă, în 1241, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, cf. M.-D. Chenu, „Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII^e siècle”, în *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, 1947, pp. 159–181; H. S. Denifle și E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, 1889.

¹ Cf. M. Jugie, art. „Palama”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique* XI, col. 175.

Dumnezeu și lucrarea Lui. Dacă, în zilele noastre, după confirmarea solemnă a adevărului și după recunoașterea universală a Monarhiei divine, adepții științei profane au creat Bisericii atâtea probleme în această privință și au acuzat-o de politeism, ce n-ar fi făcut ei altădată pentru a-i pune în dificultate pe doctorii noștri. Celor care nu erau în stare să admită decât cu greu distincția ipostasurilor nu trebuia să li se impună distincția lucrărilor.¹

Sîntem obligați să parcurgem rapid și, am spune, pe linia creștelor o istorie al cărei conținut ar îndemna la analize extrem de revelatoare. Din perspectiva în care am convenit să ne menținem, cotitura secolului al XIV-lea athonit oferă totuși o triplă semnificație: ea aprofundează deosebi relația interioritate-transcendență, constitutivă pentru orice experiență spirituală, prin faptul că explicitează și precizează realismul tradițional în interiorul doctrinei harului; afirmă fundamentul dogmatic (pentru a nu spune „misteric”) al pluralismului persoanelor, element central al vieții Bisericii; în sfîrșit, explicitînd și personalizînd în felul ei sensul adopțiunii filiale, ea constituie preludiul pentru manifestarea unui alt element discret al tradiției: paternitatea spirituală. Dar acesta din urmă a fost mai cu seamă dezvoltat în momentul următor de cotitură a istoriei athonite de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea.

3. Ca și pentru alte realități athonite, s-ar putea urca pe firul genetic al paternității spirituale pînă la izvoarele monahismului, în deșert. Noțiunea de „avva” își începe, într-adevăr, aici cariera, înainte de a o urma altundeva, în marile

¹ Id., loc. cit.

mînăstiri¹. Privind lucrurile mai de aproape, am fi tentați să spunem că paternitatea spirituală exprimă, în fond, mai mult decît un element de tradiție: este tradiția însăși care, astfel, se definește pentru acei monahi drept asimilare vie a unui duh, a Duhului. E tradiția interioară a Bisericii, ar trebui să spunem pentru a fi mai exacti și pentru a preciza de îndată că nu este loc aici pentru un conflict de preeminență cu Tradiția pur și simplu, așa cum nu e loc pentru o distincție între natura uneia și a celeilalte; interioritatea la care ne referim este atributul unei poziții și al unei funcțiuni specifice. Dacă tradiția isihastă a știut să evite primejdiile profetismelor de tot soiul, dacă ea n-a fost practic niciodată pîndită de iluminism, lucrul acesta se datorează foarte probabil christocentrismului său și simțului său sacramental și liturgic². Ar trebui să vorbim,

¹ Vezi J. de Puniet, art. „Abbé”, în *Dictionnaire de Spiritualité*, col. 49-57.

² Să notăm rapid, fiindcă nu e locul potrivit să insistăm asupra lui, interesul pe care l-ar prezenta un studiu paralel privind mișcările „spirituale” ce s-au succedat în Occident între secolele al XI-lea și al XV-lea și dezvoltarea contemporană a tradiției isihaste în Răsărit. Intuițiile „pneumatologice” aflate la originea diferitelor curente occidentale sînt angajate foarte curînd în revendicarea violentă a unei reforme ecleziastice și sociale: se ajunge astfel la o imanentizare și, de aici, la o secularizare a sensului eschatologic implicat în aceste mișcări. Spiritualitatea isihastă continuă, dimpotrivă, să aprofundeze o tradiție teologică și să asume o funcție eclezială: calea ei rămîne cea a unei interiorizări sacramentale a eschatologiei. Diferența este deosebit de semnificativă dacă vom compara opțiunea isihastă cu doctrina lui Gioacchino da Fiore al cărui mediu monastic nu era lipsit de analogii cu cel de la Athos. Cf., în această privință, W. Bousset, „Beiträge zur Geschichte der Eschatologie”,

o dată mai mult, despre moștenirea lui Maxim Mărturisitorul a cărui *Mystagogie* asociază deja indisolubil viața ascetică, contemplația și liturgia sacramentală, rectificând astfel fragilul sim-

în *Zeitschrift für Kirchengeschichte* XX (1900), pp. 103–131, 262–290; E. Benz, „Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims“, în *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1931, pp. 24–111; Id., *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart, 1934; E. Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore: i tempi, la vita, il messaggio*, Roma, 1931; (ale aceluiasi sint introducerea și notele critice la *Tractatus super quatuor evangelia* și *Scritti minori*); H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig și Berlin, 1927; J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Berna, 1947; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, ed. a II-a, Stuttgart, 1953; J. Rohr, „Die Prophetie im letzten Jahrhundert vor der Reformation als Geschichtsquelle und Geschichtsfaktor“, în *Historisches Jahrbuch*, XIX, München, 1898, pp. 29–56, 423–466.

Secolul al XIX-lea, rusesc și polonez, cunoaște la rîndul său un mesianism „pneumatologic“ (S. Krasinsky reia tema „Bisericii lui Ioan“ puse în opoziție cu cea a lui Petru și Pavel), exprimat adesea în termeni de filozofie a istoriei sau de program social, căruia îi succede, o dată cu L. Karsavine, un sistem teologic definit. În articolul său „Uroki otretchennoj very“ (Lecțiile credinței respinse), publicat în *Evrasijsky Vremennik* IV (1925), Berlin, pp. 82–154, el face din *Filioque* responsabilul tuturor divergențelor între Orientul și Occidentul creștin, acesta fiind interpretat drept semnul unei „involuții pneumatologice“. E o linie de gândire care a fost continuată de Vladimir Lossky în scrierile sale.

Pentru relația dintre teologia sacramentală și teologia spirituală în interiorul tradiției bizantine și isihaste, se poate consulta M. Lot-Borodine, *Un maître de la spiritualité byzantine, Nicolas Cabasilas*, Paris, 1958; K. Kern, „Homothéos“ et ses synonymes dans la littérature byzantine“, în *L'Église et les Églises*, II, Chevetogne, 1954, pp. 15–29.

bolism areopagitic. Ar trebui să-l menționăm în egală măsură pe Nicolae Cabasilas a cărui operă, în secolul controversei palamite, reprezintă complementul liturgic și eclezial al isihasmului; pe Macarie al Corintului și Nicodim Aghioritul, renovați, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, ai vieții sacramentale la Sfîntul Munte și în aria greacă limitrofă¹. Aceasta e ambianța în care trebuia să se producă evenimentul ce recapitulează într-un mod remarcabil tradiția athonită: apariția *Filocaliei*.

Secolul X: întemeierea Athosului, teză; secolul XIV: controversa isihastă, antiteză; secolul XVIII: sinteza filocalică. Nu vom ceda desigur tentației facile de a dialectiza o viață spirituală; evidențiind acest ritm ternar al tradiției athonite, am dorit să semnalăm doar etapele unei progre-

¹ În multe privințe, cotitura secolului al XVIII-lea athonit e, ținînd seama de decalajul temporal, simetrică celei din secolul al XIV-lea. Dacă cea din urmă a făcut, așa cum am văzut, obiectul a nenumărate studii extinse, nu același lucru s-ar putea spune despre prima, a cărei unitate de sens și de acțiune este totuși remarcabilă. Vom găsi, desigur, în privința ei, articole publicate în diferite dicționare și enciclopedii: sub un titlu promițător („Aux sources des mouvements spirituels de l'Église orthodoxe de Grèce: la renaissance spirituelle du XVIII^e siècle“, *Istina* 1/1960, pp. 95–128), părintele M.-J. Le Guillou a adunat mai multe date și referințe. Menționăm totuși operele indispensabile pentru o înțelegere mai bună a evenimentelor epocii și a semnificației lor în ce privește tradiția isihastă: A. M. Jacimirsky, *Renașterea bizantino-slavă a misticii și literaturii ascetice*, Harkov, 1905; Id., *Cercetări*, în „Colecția de limbă și literatură a Academiei de Științe din Petersburg“, tom 79, 1905; *Viețile Părinților nevoitori din secolele XVIII–XIX* (12 cărți, fără dată), Editura Sfîntei Mînăstiri Panteleimon, Athos. (Toate trei în rusește.)

siuni incontestabile și ale unei revărsări a tradiției isihaste în ansamblul vieții ecleziale. Promotorii acestei *restauratio philocalica* din pragul secolului al XIX-lea cred în ceea ce întreprind și sînt perfect conștienți de anvergura operei lor. Prefața *Filocaliei*, publicată la Veneția în 1782, prefată datorată lui Nicodim, proclamă nu fără entuziasm: „Cartea ce apare acum e comoara pazei minții, păstrătoarea înțelegerii spirituale, călăuza mistică a rugăciunii duhului, modelul ales al *vieții active*.“¹ Da, căci în acel moment tradiția athonită crede că poate și trebuie să asume timpul, să se posteze în zonele, din ce în ce mai numeroase, unde se face simțită nevoia imperioasă a unei spiritualități trăite în interiorul în-suși al metamorfozelor veacului. Dacă Nicodim Aghioritul, convocînd în paginile *Filocaliei* un veritabil „sinod al Părinților“, pune la dispoziția Bisericii un instrument cu triplă funcțiune: metodă de rugăciune, carte a părintelui spiritual, însoțitor de drum pe căile apostolatului charismatic, vom spune totuși că destinul modern al *Filocaliei*, dacă expresia ne e permisă, rămîne asociat cu numele starețului Paisie Velicicovski (1722–1794). El intrupează pentru vremea sa tipul părintelui spiritual. Născut la Poltava, în Ucraina, Paisie face mai întîi tradiționalul pelerinaj monahal prin care viitorii „stareți“ parcurg, în Răsărit, o primă etapă: căutarea revelatoare a părintelui duhovnicesc care le va transmite prețioasa charismă a paternității²; ajunge apoi la

Athos, de unde, la capătul unei șederi de șaisprezece ani, se întoarce în România și devine starețul mării mînăstiri Neamț, în Moldova. La drept vorbind, el veghează aici asupra unei lumi monahale complete, alcătuite din cîteva mii de cenobiți, lavrioți și sihaștri împreună cu care își împlinește opera vieții sale. Paisie restabilește regula monahală, corectează oficiul liturgic, răspîndește știința rugăciunii inimii, organizează o puternică imprimerie și începe munca de traducere și de publicare a scrierilor Părinților. Aici va fi tradusă Filocalia în slavonă și îndreptată spre destinul ei rus. Ea apare la Sankt Petersburg în 1793, cu titlul *Dobrotoliubie*¹, dar, fapt și mai important, apariția sa este urmată de sosirea în Rusia a ucenicilor faimosului stareț. Desigur, Athosul și-a trimis dintotdeauna oamenii duhovnicești

de pildă, „escapadele“ succesive ale lui Atanasie Athonitul în căutarea părintelui duhovnicesc și episodul legat de haina părintelui său, Mihail Maleinos pe care și-o însușește, pentru a semnifica astfel luarea în posesie a părții sale de moștenire spirituală. (Există o întreagă „spiritualitate a veșmîntului“; fundamentele ei scripturale se află în transmiterea charismei profetice de către Ilie lui Elisei, *II Regi* 2, 12, iar tipul ei monastic tradițional în *Viața Sfîntului Antonie*.) Cît despre Paisie Velicicovski, prima sa ședere în România (1742–1746) i-a dat posibilitatea să-și întilnească primii maeștri, sihaștrii Mihail de la Traisteni, Onufrie de la Cîrnu și mai ales Vasile, starețul de la Poiana Mărului, pe care îl va regăsi la Athos și de la care și-a primit haina. Despre viața și doctrina lui Paisie, S. Cetvericov, *Paisie, starețul mînăstirii Neamțu din Moldova. Viața învățătura și influența lui asupra Bisericii Ortodoxe*, Editura și tiparul Sfintei Mînăstiri Neamțu, 1943 (în limba română).

¹ În 1877, episcopul Teofan Govorov dă o traducere rusească, care va fi publicată în mai multe ediții (a V-a în 1913) sub egida mînăstirii rusești de la Athos.

¹ *Filocalia*, Prefață, p. IV, col. 2.

² Acest itinerar spiritual, o dată ce ar fi situat în mod obiectiv în povestirile hagiografice răsăritene, ar ajuta la înțelegerea multor aspecte caracteristice, deși uneori deconcertante ale monahismului răsăritean: astfel,

ca întemeietori sau reformatori în pământurile ortodoxe¹, așa cum i-a modelat și educat pe cei ce soseau pe Munte de altundeva. De astă dată, totuși, proiectul starețului Paisie și al posterității sale spirituale, centrate în Rusia pe faimoasa mănăstire Optina, se dovedește mult mai larg. Să menționăm întâi acest pasaj unde Paisie își situează, el însuși, cum nu se poate mai limpede misiunea: „Trebuie să știți că lucrarea dumnezeiască a sfintei rugăciuni duhovnicești a fost îndeletnicirea neîncetată a vechilor Părinți purtători de Dumnezeu și că, asemenea soarelui, ea a strălucit printre monahi atât în nenumărate sihăstrie cît și în mănăstirile cu viață de obște, pe muntele Sinai, la pustnicii Egiptului și din deșertul Nitriei, la Ierusalim și în mănăstirile aflate în împrejurimile orașului, pe scurt în tot Răsăritul, la Constantinopol, în Muntele Athos, în insulele arhipelagului și, în sfîrșit, în vremile din urmă, prin harul lui Christos, în toată Rusia.”² El admite de asemenea că practica rugăciunii inimii poate fi recomandată laicilor, că, fie și în formele ei cele mai mistice, ea nu ar fi incompatibilă cu viața în lume și cu o anumită activitate culturală³. Ceea ce rămîne totuși în centrul isihasmu-

¹ Expansiunea monastică în Biserica Ortodoxă rămine, începînd din secolul al XI-lea, într-o relație constantă cu Athosul, care, neîncetat, atrage și își trimite în depărtări misionarii spirituali. Să-i amintim rapid aici pe Antonie, întemeietorul monahismului rus, Sfîntul Sava (sec. XII-XIII), părintele monahismului sîrb, Sfîntul Nicodim, organizatorul monahismului românesc (sec. XIV), Maxim Grecul (sec. XVI).

² *Învățătura starețului Paisie despre rugăciunea minții*, în Cetțericov, *op. cit.*, p. 230.

³ *Id.*, *op. cit.*, pp. 205-230; 300-342, *passim*.

lui paisian este paternitatea spirituală. Scopul său profund constă în a personaliza credința; el urmărește să asigure plenitudinea tainei lui Christos în fiecare suflet ce s-a botezat în El, să propună, în tăcere, o nouă modalitate de prezență spirituală într-o lume care își inaugura angoasa sa „modernă”. Iată un mare proiect creștin care înflănește, la un alt palier al istoriei, izvoarele tradiției isihaste: „isihast este cel care, o! paradox!, se străduiește să cuprindă infinitul duhului în cămara mărunță a trupului său”¹.

În această epocă, spiritualitatea isihastă asumă pe deasupra, aducînd-o în conștiința contemporanilor săi, tensiunea constitutivă a Bisericii răsăritene, poate ar trebui spus a Bisericii pur și simplu. În ciuda totalei lor fidelități și a atașamentului fără echivoc față de instituțiile și formele Bisericii, acești spirituali nu așteptau mîntuirea de la instituțiile sociale și nu identificau triumful Mielului cu conceptul de civilizație creștină. Ei luau asupra lor latura de tăcere, de taină eschatologică a vieții Bisericii, așa încît trebuiau să trăiască, întru cîțva, sub presiunea unei rupturi față de timpurile istorice. De aici tema sărmanului lui Dumnezeu și a pelerinului, constitutivă pentru tradiția isihastă, temă ce renaște în secolul al XIX-lea.²

¹ Este o definiție formală a stării „omului duhovnicesc”. Fără a voi să-l facem neapărat să concorde cu omologul său occidental, vom aminti faimoasa sentință analizată odinioară de părintele Hugo Rahner (*Stimmen der Zeit*, 1947, pp. 321-337): *Non coerceri a maximo, contineri tamen a minimo divinum est*.

² *Povestirile unui pelerin rus* (traducere în franceză de Jean Gauvain, Paris-Neuchâtel, 1943), publicate la Kazan în jurul anul 1865, provin probabil din Muntele Athos.

Să menționăm, în sfârșit, o incidență deosebit de actuală, datînd din același secol XIX pe cale de „hegelianizare rapidă“, dacă ne este permis să spunem astfel. Tradiția isihastă perpetuase în mod fidel, de-a lungul epocilor, sensul viu al misterului relației *Tată-Fiu* opusă, pentru a o lămurii și a o rezolva pe cea din urmă, relației *stăpîn-sclav*. Din aceasta Hegel și posteritatea sa filozofică vor face un concept-cheie pentru reflexie și o idee-forță în planul acțiunii. Misterul *Tată-Fiu* era inclus în actualizarea consecventă a teologiei botezului, fundament scriptural al spiritualității isihaste a cărei culme este îndumnezeirea. Traseul său ar fi ușor de reconstituit, prin citate patristice și iconografice, de la originile sale pauline, trecînd prin alexandrini și sinaïți, pentru a ajunge la Simeon Noul Teolog, la Grigore Sinaitul și la urmașii lor¹. Totuși, în secolul al XIX-lea, această noțiune centrală a oricărei tradiții spirituale devine miza unei crize a istoriei universale: în romanul său *Frații Karamazov*, Dostoievski, prietenul stareților de la Optina, o proclamă cu o forță în care străbat adevăruri venite de altundeva². Există acolo un fel de *luptă nevăzută* (altă temă isihastă), ce a fost asumată, în începuturile ei, de starețul Paisie și de uceni-

¹ „Filiația în Duh“ constituie axa teologică a spiritualității isihaste, și mai clar pusă în lumină după înnoirea filocalică a secolelor XVIII-XIX (cf. Sfîntul Simeon Noul Teolog, *Cuvîntul* 57, 2; Grigore Sinaitul, *Capete despre porunci și dogme*).

² Tipul de om revoltat, Smerdiakov, robul paricid este prezentat în contrast cu învățătura lui Isaac Sirul despre filiația spirituală.

cii lui, capătul acestei lupte fiind situat dincolo de percepția noastră actuală¹.

Vom concluziona acum asupra a trei puncte:

1. Funcția primă și constantă a Muntelui Athos ni s-a părut a fi cea a unei sinteze și a unei iradiieri. Situată, în mod normal, mai cu seamă în ordinea vieții spirituale strict definite, ea va îmbrățișa totuși, grație supleței interne a monahismului răsăritean, unitar în formele sale diferite, viața Bisericii în toată amploarea sa. După înmulțirea autocefaliilor în sînul creștinătății răsăritene mai ales, monahii de la Athos au exercitat în Biserică o funcțiune de unitate și de universalitate².

2. Pe lîngă aportul său la puncte determinate de doctrină teologică, tradiției athonite i se datorează în mare parte și faptul că Biserica Răsăritului a menținut viu sensul unei teologii a *realităților* prevalînd asupra speculației referitoare la *condiționarea* teologiei. Încă o dată, s-ar putea lua drept reper ideal în acest sens clivajul din secolul al XIII-lea: dacă, începînd din acea epocă, teologia occidentală se dedică unei reflexii asupra instrumentelor de cercetare și de expresie formală care îi condiționează asimilarea, preocupare ce tinde să devină uneori obiectul ei principal, tradiția athonită se pregătește să

¹ Am ținut să atingem acest aspect al spiritualității isihaste pentru a aminti „funcția de prezență“ în lume a tradiției athonite, fidel asigurată în sec. al XIX-lea de o nouă generație de Părinți „neptici“. În mare parte datorită lor această tradiție rămîne pînă în zilele noastre o realitate vie și nu doar un obiect de studii istorice.

² Ei s-au bucurat, pînă în pragul secolului nostru de un pașaport din oficiu în ansamblul Ortodoxiei.

aprofundeze și să prelungească moștenirea primului mileniu. Pentru ea, teologia va fi întotdeauna înțelegerea duhovnicească a tainei lui Dumnezeu, și mișcările de înnoire teologică, influențate de Filocalie, ale secolelor XIX și XX în Rusia și în România, nu se vor îndepărta de acest spirit, deschizându-se în același timp spre problemele vremii lor.

③ Atingem astfel, dacă ne putem exprima în acest mod, limitele spiritualității athonite. Limite exterioare (istorice, culturale, terminologice), adică tocmai cele de care depinde *actualmente* posibilitatea de a o înțelege, gusta, asimila, recunoscându-i locul în interiorul tradiției universale a Bisericii. În sensul acesta, ea nu încetează să îndemne la o colaborare lărgită, la o osmoză spirituală și teologică: numai munca noastră comună, bucuria comună, efortul în comun condus al Orientului și al Occidentului le pot realiza astăzi.

În tăcerea ei, totuși, spiritualitatea athonită, oriunde ar fi prins ea astăzi rădăcini, ne-ar putea deconcerta încă o dată pe noi cei care ne formulăm aici dorința. Fidelitatea sa primă și ultimă nu o silește oare la o foarte înaltă obligație, aceea de a rămîne o mărturie ascunsă, *ad perpetuam Dei memoriam*¹, *donec veniat*?

Insula Halki (Istanbul),
26–31 august 1963

Românii și Muntele Athos

În a sa *Istorie a Athosului*, episcopul rus Porfir Uspenski, pelerin asiduu la Locurile Sfinte și istoriograf neobosit al Răsăritului creștin în secolul al XIX-lea, după ce amintea generozitatea principilor români față de sanctuarele ecumenicității ortodoxe, formula această apreciere: „În fața acestor fapte, mă grăbesc să afirm că nici un alt popor ortodox nu a adus Athosului atîtea servicii ca românii”¹. Afirmția avea de ce să surprindă, căci, spre deosebire de „alte popoare ortodoxe”, numai românii nu aveau la Sfîntul Munte propria lor minăstire. (Schitul „Prodromos”, cea mai importantă instituție athonită românească, stabilită pe teritoriul Marii Lavre, nu va primi confirmarea statutului său din partea Patriarhatului ecumenic decît în luna martie a anului 1876.) Totuși, cunoscător avertizat al istoriei și peisajului athonit, autorul nostru nu putea să nu dea mărturie despre o evidență proclamată — discret, în conformitate cu spiritul locului — de nenumărate inscripții, hrisoave, icoane votive, texte și documente diverse. Începînd cu secolul al XIV-lea, perioadă în care se manifestă declinul puterii imperiale, abia de s-ar putea găsi la

¹ Cassian, *Collationes* X, cap. X.

¹ *Istoriya Afona*, în „Trudah Kievskoi Akad.”, 1874 (reeditat la Moscova; p. 334 a ediției moscovite).

Athos un colț sau o perioadă care să nu poarte amprenta generozității fervente a domnilor români, generozitate prin care se exprimă „Wel-tanschauung”-ul religios al unui întreg popor. Nu trebuie, într-adevăr, să reducem doar la aspectul material relațiile multiple și articulate între Muntele Athos și o națiune care, în acele secole, se străduia să-și degajeze ființa din materia involburată a Evului Mediu post-bizantin. Pentru a fi riguroși, ar trebui să vorbim mai degrabă despre o veritabilă interacțiune datorită căreia Biserica și țările românești capătă conștiința locului lor și își afirmă funcția specifică în interiorul unității ortodoxe. Constrinși cum sîntem la o trecere în revistă foarte rapidă a temei noastre, fie-ne permis să semnalăm aici cel puțin marile axe ale unei istorii și să degajăm cîteva evenimente majore în care se înscrie orientarea ei interioară¹.

¹ Nu avem intenția să dăm aici o bibliografie exhaustivă a temei noastre; semnalăm doar cîteva lucrări fundamentale: Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894; *Mönchsländ Athos*, hrsgb von F. Dölger, München, 1943; M. Gheleon, *Ἡ Ἀθὼς, ἀναμνήσεις, ἑγγραφα, σημειώσεις*, Constantinopol, 1885. Autori români (în lipsa unei mențiuni speciale, lucrările sînt scrise în românește): M. Beza, *Urme românești în Răsăritul ortodox*, București, 1935; T. Boddogae, *Ajutoarele românești la Sfîntul Munte*, Sibiu, 1941 (bibliografie abundentă și statistici); D. P. Bogdan, *Acte diplomatice slavo-române în secolele XIV-XV*, București, 1958; G. D. Cioran, *Relațiile țărilor române cu Athosul și mai ales cu mînaștirile Kutlunus, Lavra, Dokiariou și S. Panteleimon-Russikon*, Atena, 1938 (în grecește); N. Iorga, *Byzance après Byzance*, București, 1935 (în franceză); Id., *Muntele Athos și Țările române*, București, 1913; Id., *Istoria Bisericii române și a vieții religioase a*

I. De la origini pînă în secolul al XV-lea: Athosul factor de organizare monastică și eclezială

Vom trece rapid peste unul dintre episoadele care au marcat începuturile istorice ale Athosului, anume pătrunderea „ciobanilor valahi” pe teritoriul Muntelui. Decretele emise în aceeșă împrejurare de împărații bizantini Vasile I (865), Leon VI (911), Constantin IX Monomahul (1042-1054) pentru a proteja liniștea monahilor ne-au păstrat prima mențiune a românilor sud-dunăreni în relație cu Athosul: prezența lor e atestată pe deasupra de elemente de toponimie athonită, iar vechile acte ale mînaștirilor Zographou și Esphigmenou consemnează români printre binefăcătorii sau membrii comunităților respective¹. Secolul al XIV-lea este totuși cel în care se leagă relațiile organice între Sfîntul Munte și țările românești de la nordul Dunării. Dacă, pentru Athos, este o epocă de creștere a prestigiului și de nouă expansiune, consecințe ale triumfului isihast, pentru principatele române, el este momentul alcătuirii politice și ecleziastice. Cele două categorii de fapte interferează deseori; pentru a înțelege mai bine fenomenul, care se integrează,

românilor, ed. a II-a, 2 vol., București, 1929-1932; Gr. Nandriș, *Documentele slavone ale mînaștirilor Muntelui Athos*, București, 1936. Menționăm în sfîrșit lucrări mai recente: *Problema Muntelui Athos* (sigla: PMA), număr special al revistei *Orthodoxia* a Patriarhiei române, București (anul V, nr. 2, aprilie-iunie, 1953) și *Istoria Bisericii Ortodoxe Române* (în colaborare), 2 vol., București, 1957-1958 (sigla: IBR).

¹ Cf. PMA, p. 238 și S. Dragomir, *Les Valaques de Serbie*, Cluj, 1920; Id., *Valaques et Morlaques*, Cluj, 1923.

de altfel, în istoria de ansamblu a Evului Mediu răsăritean, trebuie să amintim importanța deosebită a acestui secol XIV pentru lumea ortodoxă și pentru raporturile sale cu Muntele Athos. După fărâmițarea imperiului, monahismul athonit este cel grație căruia tradiția bizantină în sensul deplin al cuvîntului va ajunge în diferitele teritorii ale Bisericii Ortodoxe. O adevărată funcțiune de universalitate și unitate revine astfel Sfîntului Munte: să menționăm doar, ca exemplu, influența considerabilă pe care o va exercita asupra unificării vieții liturgice din întreaga Ortodoxie opera liturgică a starețului Marii Lavre, Filotei (viitorul patriarh al Constantinopolului) care, inspirîndu-se din practica athonită, a precizat unele puncte de ritual pînă atunci fluide.¹ Mesagerul acestei noi iradierii athonite va fi, pentru țările românești, călugărul Nicodim (mort în 1406). El trece Dunărea la o dată nedeterminată, după 1364 și înainte de 1370, începîndu-și imediat apostolatul monahal. Înrudit probabil cu dinastia sîrbă și cu cea română, calitate ce îi asigură simpatia și sprijinul principilor, intervenind uneori, ca monah diplomat, între Patriarhatul ecumenic și autoritățile ecleziastice sîrbe, el conduce, împreună cu ucenicii săi, reorganizarea vieții monahale în Valahia, în Mol-

dova și, pentru o perioadă, în Transilvania. După regula stabilită de Nicodim, marile mînăstiri cenobitice se bucură de dispensă totală și de autonomie internă (*autodespoteia*, în slavonă: *samovlastija*): dovadă suplimentară a caracterului athonit al monahismului românesc în secolul al XIV-lea, căci, în aceeași perioadă, monahismul slav, de la sud de Dunăre, urma prescripțiile *Nomocanonului* lui Fotie (tradus în slavonă în 1219) care statua autoritatea episcopului asupra vieții monahale, completat de Codexul (*Zakonik*) lui Stefan Dušan (1347) conferind suveranului politic privilegiul de a numi stareții în mînăstirile țării sale. Printre mînăstirile ridicate și organizate de Nicodim și de ucenicii săi se numără Vodița, Tismana, Motru (în Valahia), Prislop (în Transilvania); în schimb, relațiile cu mînăstirile moldovene (Bistrița, Neamț) sînt mai puțin precis stabilite. Întemeierile monastice (chinovii și sihăstirii) se înmulțesc pe toată întinderea principatelor române și, după tradiția clasică, influența lor se manifestă atît în domeniul vieții spirituale și ecleziastice, cît și în cel al creației culturale din țările respective.

Un alt călugăr athonit, Hariton, stareț la Cutlumuș, și protos între anii 1376–1378 al Sfîntului Munte, este menționat ca „mitropolit al Ungrovlahiei”¹ către sfîrșitul aceluiași secol XIV care înregistrează astfel o dublă prezență athonită la originea organizării monastice și canonice a Bisericii românești. E potrivit să amintim și numele lui Grigorie Țamblac, călugăr athonit, figură

¹ *Rînduiala* (Διάταξις) lui Filotei (prietenul lui Palama și autor al mai multor slujbe liturgice dintre care cea a „Părinților Sinodului al IV-lea ecumenic”) a fost editată de P. Trembelas, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας*, Atena, 1935, pp. 1–16 (după *Cod. Panteleimon* 6277–6770). Vezi de asemenea *Evhologhionul Mare*, Veneția, 1832. Un alt călugăr athonit va marca muzica liturgică (compoziție și teorie) post-bizantină: este Ioan Cucuzel (secolul XII sau XIV).

¹ Titlatură bizantină a Mitropoliei Principatului Valahiei (corespunzînd în mare provinciilor actuale ale Munteniei și Olteniei).

importantă a acestei perioade tardive a Evului Mediu bizantino-slav, a cărui viață prezintă de altfel numeroase puncte obscure (originea sa, de pildă: era valah? slav din sud?). Egumen al mănăstirii Neamț, spirit cultivat, predicator și mitropolit al Moldovei, mediator între aceasta și patriarhatul de la Constantinopol, mitropolit ortodox al Lituaniei, el este prezent la conciliul de la Konstanz (1414–1418), unde îi aflăm însemnele, ca delegat ortodox cu titlul de „Arhiepiscop al Kievului”.¹

Tot atunci principii români își inaugurează, pe de altă parte, politica generoasă față de Athos. Ei vor continua astfel tradiția suveranilor bizantini până în ziua în care împărații ruși, în secolele XVII–XVIII, își vor asuma, într-un context diferit, rolul de protectori ai Răsăritului ortodox. Ne vom mulțumi să amintim aici numele domnitorilor Vlaicu, Mircea cel Bătrân (în Țara Românească, în secolul XIV), Alexandru cel Bun, Ștefan cel Mare (Moldova, secolul XV). În pofida bogatelor lor donații și a operei de întemeietori athoniți (mănăstirea Cutlumuș va fi cunoscută timp de cinci secole ca „lavra țărilor românești”), ei nu-și manifestă, cum nu o face nici ierarhia ecleziastică, intenția de a revendica dreptul de a poseda o mănăstire românească la Athos. Devoțiunea lor față de Sfântul Munte, deja asimilat în tradiția populară românească „Sfintelor Locuri ale Răsăritului” are mai multă greutate decât un sentiment național în fond puțin diferențiat. Această discreție explică absența, până

¹ Cf. A. I. Jacimirskij, *Grigorij Camblak*, St. Petersburg, 1904 (interpretări uneori forțate); Melchisedec, *Grigorie Țamblac*, București, 1864.

în secolul al XIX-lea, a unui așezământ athonit românesc de oarecare anvergură, într-o vreme în care semnele sprijinului românesc acordat Muntelui Athos nu încetează să crească.

II. Secolele XVI–XVII: Țările Românești, Athosul și ecumenicitatea ortodoxă

În primii ani ai secolului al XVI-lea, domnitorul Țării Românești Radu cel Mare (1495–1508) îl invită pe fostul monah de la Dionysiou, Nifon, de două ori patriarh al Constantinopolului (1486–1488, 1496–1498), exilat apoi la Adrianopol, să vină în Valahia „pentru a reforma aici moravurile, a învăța legea sfântă, a se arăta părinte și păstor al domnului ca și al poporului, mijlocitorul lor adevărat în fața lui Dumnezeu”. Sentimentele principelui față de oaspetele său se vor schimba curînd, mai ales cînd acesta intervine energic în privința căsătoriei nelegitime a surorii lui Radu. Dar, dacă opera de reformator a ierarhului, care se va dovedi de altfel eficace, sfîrșește brusc (el părăsește țara în 1505, doi ani după sosirea sa, pentru a se întoarce la Athos, unde moare puțin după aceea), Nifon va avea timp să dobîndească un fiu duhovnicesc ales, prințul moștenitor Neagoe Basarab. Devenit domnitor în 1512, acesta își arată recunoștința față de sfîntul său părinte (Nifon fusese canonizat *vivae oraculo vocis*) readucînd în mod solemn moaștele sale în semn de reconciliere postumă cu țara pe care monahul o părăsise plin de amărăciune. Canonizarea oficială a avut loc la 15 august 1517, cu ocazia sfînțirii bisericii mănăstirii Curtea de Argeș; e

un eveniment vrednic de a fi semnalat din mai multe puncte de vedere, căci ceremoniile s-au desfășurat în prezența patriarhului ecumenic Teolept (1514–1520), înconjurat de câțiva mitropoliți ai Orientului Apropiat și de stareții a douăzeci de minăstiri athonite avându-l în frunte pe protosul Gavriil. Acestuia din urmă îi datorăm o prețioasă *Viață* a patriarhului Nifon, bogată în informații despre situația politică și ecleziastică a țărilor românești¹. Influența lui Nifon va continua prin fiul său duhovnicesc: Neagoe scrie pentru fiul său Teodosie o carte de *Învățăături* impregnată de doctrina isihastă primită de la maestrul său athonit.

Începînd din secolul al XVI-lea, ajutorul românesc dat Sfîntului Munte îmbracă o formă tipică, cea a „minăstirilor închinat”. Voievozii și seniorii feudali consacră veniturile anumitor minăstiri și biserici din țară unor minăstiri athonite (de asemenea Locurilor Sfinte din Palestina și de la Sinai). „Înfrățirile” se generalizează, devin într-o citva o tradiție românească (dovadă că în 1864, data secularizării proprietăților monastice, acestea reprezintă 8% din suprafața totală a țării).² Există însă gesturi și mai spectaculoase, precum cel al voievodului moldovean Vasile Lupu (gazdă, în septembrie–octombrie 1642, a Sinodului de la Iași, unde a fost promulgată *Mărturisirea Ortodoxă* a lui Petru Movilă), care achită, între 1640 și 1645, destul de însemnatele datorii ale Sfîntului Munte și ale Patriarhatului de la

Constantinopol¹. Iradierea „ecumenică” inter-ortodoxă a țărilor române în acea perioadă ar explica faptul, destul de rar pentru a merita să fie citat, că un mitropolit al Moldovei, Varlaam, figura în 1639 printre cei trei candidați la scaunul ecumenic.

De altfel, minăstirile închinat și metocurile Locurilor Sfinte atrăgeau în România numeroși călugări străini, ușurînd schimburile de cărți și de manuscrise, orientînd influențele iconografice și artistice², menținînd vie unitatea tradiției spirituale și legătura de unitate dintre Biserici. (În secolul al XVII-lea, imprimeriile monahale românești tipăresc cărți în arabă pentru creștinii din Orientul Apropiat.) Dacă ne gîndim pe deasupra la relațiile cu Biserica ucraineană și rusă, pe cale de a se dezvolta începînd din secolul al XVI-lea, vom înțelege gustul pentru dialog și universalitate care tinde să se înrădăcineze în Biserica română; situată la o confluență de curențe, ea e obligată să caute în sinteză mijlocul de a-și afirma personalitatea proprie în ciuda rigorilor unei istorii care, prea adesea, i-a contestat-o.

¹ Cf. *IBR*, II, p. 20. Un alt principe român, Mihnea, a donat în 1586 Patriarhiei ecumenice palatul românesc — Vlah Serai — din Constantinopol. În biserica acestei reședințe a avut loc în 1589 sinodul care a decis crearea Patriarhiei Moscovei. Cf. *IBR*, I, pp. 382–383.

² J. Strygowsky se credea în drept să afirme faptul că arta românească a Moldovei a exercitat asupra artei athonite o influență chiar mai mare decît cea exercitată de arta athonită asupra artei românești. Cf. *PMA*, p. 240.

¹ Gavriil Protul, *Viața și activitatea Sfîntului Nifon, Patriarhul Constantinopolului*, ediția românească de Tit Simedrea, București, 1937.

² Cf. *PMA*, p. 203 și *passim*.

III. Secolele XVIII–XIX: Paisie și sinteza filocalică

Înnoirea athonită din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, asociată numelor lui Nicodim Aghioritul și Macarie al Corintului, consacrată prin publicarea *Filocaliei*, prezintă, de asemenea, strânse relații cu ortodoxia românească. Nicodim citează în prefața *Filocaliei* numele unui principe român, dificil de identificat, Ioan Mavrocordat care, prin generozitatea sa, a făcut posibilă publicarea cărții la Venetia în 1782. În aceeași perioadă, cu doar câțiva ani mai înainte, un tânăr student ucrainean fugea din Academia teologică de la Kiev și pleca în căutarea părintelui duhovnicesc și a „locului inimii”. Era viitorul stareț Paisie Velicicovski (1722–1794), care ajunge la Athos după mai mulți ani petrecuți în mănăstirile românești. La capătul unei șederi de șaisprezece ani la Sfântul Munte, el se întoarce în Moldova și devine curînd starețul mănăstirilor Neamț și Secu, grupînd cîteva mii de călugări din toate țările ortodoxe. Organizează aici mai cu seamă viața liturgică și traducerea textelor patristice (inclusiv *Filocalia*) veghind la transmiterea tradiției spirituale. Ucenicii săi ruși vor duce în inima Rusiei și de-a lungul întregului secol al XIX-lea paterinitatea spirituală, *startchestvo*; în România, influența sa va determina în plus un important curent teologic și cultural numit „curentul paisian”. Datorită acestui elan, se va constitui, pînă la jumătatea secolului trecut, o bibliotecă patristică considerabilă în limba română, cuprinzînd în-deosebi lucrările Capadocienilor, ale lui Augustin, Maxim Mărturisitorul, Isaac Sirul, Grigore Sinaitul, Grigore Palama. Secularizarea bunurilor mănăstirești (1864), semn inevitabil al apa-

riției lumii moderne, afectează totuși vitalitatea monahismului românesc și, în genere, raporturile sale cu Athosul¹. Totuși, în această a doua jumătate a secolului al XIX-lea va fi construit la Sfântul Munte schitul cenobitic românesc Prodromos.

În 1912, comunitatea de la Prodromos număra 100 de membri, numărul total al călugărilor ce trăiau pe vremea aceea în schituri, sihăstrie și colibe românești în întregul teritoriu athonit ridicîndu-se la 350². Din lipsa posibilităților de recrutare, această populație monahală decade și ea după ultimul război mondial: astăzi se dă ca cifră aproximativă numărul de 102 monahi români la Athos, ceea ce ar reprezenta grupul cel mai important după cel al călugărilor greci³.

În anii '40, o mișcare de înnoire monahală s-a produs în România, preocupată să integreze căutarea spirituală a omului modern. Tradiția athonită nu era absentă în cadrul ei, de vreme ce traducerea românească a *Filocaliei* era publicată tocmai în acea vreme⁴. Împrejurările

¹ Măsurile de secularizare luate de statul român în 1864 vor genera polemici aprige. Cf. *Collection des documents diplomatiques et des pièces officielles concernant la question des monastères dédiés en Roumanie*, Constantinopol, 1864–1880 (în franceză); M. Popescu-Spineni, *Procesul mănăstirilor închinete. Contribuție la istoria socială românească*, București, 1936.

² Vezi descrierea detaliată în PMA, pp. 267–276 (bibliografie). Cf. de asemenea I. Irimia, *Figuri de români athoniți*, București, 1952.

³ Cf. I. Doens, „Monastères orthodoxes en Grèce”, în *Irenikon* 34 (1961).

⁴ Cf. Un moine de l'Église Orthodoxe de Roumanie, „L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine”, în *Istina* 3–4 (1958).

defavorabile, chiar potrivnice, au împiedecat însă deplina dezvoltare a acestei înnoiri spirituale: „sinteza” rămîne încă de făcut sau, cel puțin, de manifestat.

Tradiția isihastă: o cale contemplativă creștin-ortodoxă

Veacul al optsprezecelea al erei creștine se apropie de sfîrșit. Pînă în anul 1782, nimic nu pare să-l deosebească de veacurile precedente. Fluxul și refluxul evenimentelor este acum, ca și întotdeauna, semnul trecerii timpului și al existenței omului. Lumea își duce traiul bun și rău. Nimic nu pare să dea acestei perioade marca unei epoci aparte — așa cum am ales să facem noi acum, din punctul de vedere al spiritualității athonite.

Muntele Athos este o limbă abia perceptibilă de pămînt care scapă, într-un fel, geografiei și chiar istoriei; începînd de la răsăritul veacului al X-lea (963), ea ocupă un colț al estului mediteranean ca o tăcere și ca o enigmă.

Însă pentru spiritele de mai pretutindeni care se trezesc și interoghează ceea ce încă nu este vizibil, semnele încep să configureze un model, iar orizontul începe să se spargă în fărîme. Statele Unite ale Americii tocmai și-au declarat independența, iar William Blake, cuprins de frenezia-i poetică, își rostește profețiile despre noii „îngeri ai națiunilor” din Europa, America și Asia, aflați în marș către fantastica gigantomahie a viitorului. Marea Revoluție franceză, atît de apropiată că pare ireală, e pe cale să izbucnească în istorie — eveniment matricial ce va avea ca ecou

alte revoluții: industrială, tehnologică, socială. O revoluție, de asemenea, a ideilor: logosul filozofic moștenit din zorii civilizației grecești se întoarce împotriva rațiunii pure și descoperă extazul acțiunii ce încovoie realitatea. Astfel, Hegel și Marx apar necesarmente pe scena istoriei, ori, mai exact spus, se ridică pe ea în numele necesității acțiunii. Hölderlin, un contemporan de o luciditate care frizează pierderea minții, rezumă imensitatea a ceea ce stă să se întâmple: universul se angajează într-o *Abendländische Wandlung*, intră în curba ce-l va îndrepta către apus. Omul își întoarce categoric fața de la ceea ce consideră a fi „retragerea divinului“. Diferența între „pînă acum“ și „de acum înainte“ devine esențială. Ceva decisiv, ceva ce poate fi comparat cu marile răsturnări cosmice, se frămîntă acum în adîncurile ființei. *Aspice nutantem convexo pendere mundum* (Virgil, *Ecloga* 4, 50)¹.

Dar nu e oare cam nepotrivit, atunci, să legăm aceste înălțimi — sau abisuri — ale istoriei de ceea ce este atît de inaparent, de ascuns precum acel promontoriu al peninsulei chalcidice numit „Sfîntul Munte al Athosului“? Totuși, pentru cei ce sînt capabili nu atît să vadă nevăzutul (lucru care se întîmplă mai des decît cred oamenii), ci să vadă cît de invizibil este acel nevăzut care fundamentează vizibilul, cartea care ne interesează — cartea care apare acum la Veneția (hinterland cultural al Athosului) — reprezintă o asumare în conștiință a revoluției occidentale și un răspuns transcendent dat acestei revoluții. Neașteptatul său titlu, *Filocalia*, primește oarecare lămurire în subtitlu: „Colecție a sfinților

neptici (i.e. a celor care au atins *trezia*), model ales al vieții active, călăuză a contemplației.“ Editorii ei, Nicodim din Naxos (1749–1809) și Macarie al Corintului (1731–1805) inserează astfel, în mod neașteptat, tradiția isihastă în jocul în-suși al istoriei: deși — o spunem clar — doar pînă la un punct. În vreme ce revoluția ciclurilor temporale se precipită, isihastul privește aceste orbite rotitoare de pe poziția axială unde, conform expresiei filocalice, „intelectul, nemișcat precum axa cerurilor, privește ca spre un centru în adîncurile inimii“ (Calist și Ignatie Xanthopoulos, secolul al XIV-lea).

Spiritualitatea isihastă învăluia Athosul încă de la anul 1000. Această perioadă complexă, situată la pragul dintre milenii, corespunde de fapt mării rupturi a civilizației noastre, cînd — în spațiul delimitat de către religiile zise ale „Cărtii“ și de către structurile instituționale și intelectuale semite, grecești, latine și germanice —, Estul și Vestul „nostru“ se despart și asumă, fiecare în felul lui, această divergență. Evul Mediu occidental cunoaște în această perioadă numeroase mutații. Instituțiile sociale și politice din *civitas christiana* se întăresc; orașele adăpostesc universități unde teologia și spiritul timpurilor se interoghează reciproc, pe cînd în adîncurile minților omeneshti răsare noua neliniște ce se va dovedi atît de fertilă pentru viitorul istoriei occidentale: va putea oare vreodată credința să prindă din urmă timpurile? Va putea fi ea vreodată integrată în ceea ce curînd se va numi pur și simplu evoluția umanității? (La celălalt capăt al arcului istoriei occidentale, secularizarea va încerca să dea cîndva un răspuns acestei întrebări.)

¹ „Privește cum tremură bolta lumii.“

Iată perioada în care creștinătatea răsăriteană, avînd încă drept centru istoric Bizanțul (spre care converg însă toate tradițiile din ținuturile estului Mediteranei și din cele asiatice înconjurătoare), începe să decline. Pentru a supraviețui unei istorii care s-a oprit din mers, itinerarul acestei creștinătăți din Răsărit devine interior, se pregătește să devină, în mod esențial, „tradiție”. Întemeierea în 963 a primei mari mînăstiri pe Muntele Athos, la care se vor adăuga curînd și altele, marchează ivirea noului centru în care diversele curente și moșteniri ale vieții spirituale ortodoxe vor fi de-acum înainte găzduite și mai profund explorate. Patru secole mai tîrziu (la jumătatea drumului între întemeierea athonită și publicarea *Filocaliei*), avea să se iște controversa isihastă dintre Estul și Vestul creștin. Această confruntare, care determină cu siguranță o zguduire a culturilor și a instituțiilor, care lansează o provocare semantică doctrinelor și teoriilor teologice, afectează pînă la un punct și înțelegerea concretă a contemplației. Creștinătatea occidentală, unde are loc trecerea de la simbol la concept caracteristică noilor teologii scolastice, nu poate decît să înțeleagă rău tradiția spirituală răsăriteană, pentru care Dumnezeu este Absolutul incognoscibil, cu totul inobiectivabil și neparticipabil, dar, în același timp și în chiar „ființa” sa, participabil și „experimentabil”. În realitate, aici e conținută o referire directă la înțelesul contemplației. Nu este, în fond, contemplația doar o formă mai înaltă de activitate intelectuală? (*Das Mystische ist das Spekulative*, avea să spună Hegel mai tîrziu, ducînd astfel conceptul la limita sa extremă), nu este ea o „stare supranaturală” provocată de Cauza Divină? Sau, pe

de altă parte și mai degrabă: nu este oare contemplația parte intrinsecă din scopul prim și ultim al ființei create, independent, desigur, de toate calculele „statistice” legate de frecvența realizării ei? „Prin Întruparea Sa,” afirma Grigore de Nyssa în secolul al IV-lea, „Dumnezeu a arătat cît de natural este supranaturalul și cît de supranatural este naturalul” — sugerînd astfel depășirea falselor opoziții. Purtătorii de cuvînt athoniți ai isihasmului sînt, mai cu seamă, conștienți de acest lucru; într-un document de primă importanță din secolul al XIV-lea, *Tomul Aghioritic*, plini de liniște, ei fac cunoscut sensul excepțional al distincției obiective (fără separație) între esența (sau „supra-esența”) lui Dumnezeu, mai curînd sugerată aici decît exprimată în cuvinte, fiindcă e deasupra și dincolo de orice nume și cunoaștere, și „energiile sale increate” manifestate în lume, energii prin care El intră într-o reală uniune cu creatura ce e astfel îndumnezeită. „Dumnezeu e cu atît mai invizibil cu cît lumina lui strălucește mai puternic în suflet” (Sfîntul Simeon Noul Teolog).

Cursul istoriei nu trebuie redus, așadar, la simpla lui evoluție cronologică. El implică și momente de *kairós* — secrete consumare a unor evenimente încă nemanifestate —, momente prin care contemplarea adevărului țîșnește în miezul istoriei.

Kairós: acesta e tipul de moment în care spiritualitatea isihastă înaintază, așa cum sugerează chiar numele său. El vine de la grecescul *hesychia*, a cărui rădăcină *kathézeisthai* corespunde latinescului *sedere*, „a fi așezat, fixat”: o stabilitate care implică, pe de o parte, *concentrarea* drept cale și, pe de altă parte, accesul la *centru*

ca loc (sau „non-loc”) al *păcii* și al *tăcerii* (celelalte două conotații ale termenului *hesychia*). Cuvintele lui Meister Eckhart, *Wesen ist Schweigen*¹, reflectă destul de fidel un anumit aspect al tradiției isihaste. Mai mult, stabilitatea la care se referă isihasmul se verifică cu certitudine la câteva niveluri, analoage, ale înțelegerii. Am aminti noțiunile *yesod* (temelie) și *metatron*, specifice doctrinei sephirotice a Cabbalei, pentru a circumscrie (fără a cădea într-un sincretism sau concordism facil) un anumit tip de limbaj. În toate tradițiile contemplative există cuvinte purtătoare ale Spiritului care își corespund și își răspund unul altuia precum tot atâtea semnale ce luminează drumul. Atunci când Sfântul Bernard rostește cuvintele *Solus sedet Deus*, o anumită intuiție isihastă a Evului Mediu latin se exprimă prin el.

Dacă acest moment anume al secolului al XIV-lea „revelează”, am spune, isihasmul athonit, itinerariul său tradițional începuse cu mult timp înainte. Grație câtorva urme, „istorice” pînă la un punct, putem reface acest itinerar, cu condiția să știm să descifrăm substanța conținută în simboluri și semne (icoane, texte aluzive etc.). Sint uneori indicii limpezi, provenite de la „cei care știu” ce e Tradiția („o tradiție subînțeleasă și tainică..., o învățătură ascunsă pe care Părinții noștri au păzit-o în tăcere, departe de orice curiozitate” — Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, secolul al IV-lea), sau de la cei care au luat calea pustiei pentru a căuta „știința rugăciunii contemplative” (Sfântul Ioan Cassian, secolele IV-V). Totuși, un traseu tradițional nu

poate fi niciodată urmat cu fidelitate dacă nu a fost înțeleasă co-implicarea lui în Origine (*Principium*). Nu este vorba, fără îndoială, despre simpla origine istorică ori cosmică, ci despre „locul” (sau, încă o dată, „non-locul”) transcendent de care totalitatea lucrurilor manifestate e legată, acel „loc” transcendent pe care — precum în spațiul liturgic bizantin dominat în boltă de către Pantocrator — interioritatea contemplativă a ființei îl întâlnește față către față.

Filocalia, care s-a ivit în secolul al XVIII-lea din tăcerea isihastă, propune, prin propria ei tradiție, o amintire, o reinsertie în Origine. Titlul său reia numele pe care Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz l-au dat în secolul al IV-lea unei colecții de scrieri ascetice și mistice. La un alt nivel de sens, totuși, termenul *Philokalia* răspunde implicit unui început decisiv al istoriei noastre — începutul elenei și occidentalei noastre *Philosophia*, care avea să fie marele pedagog al umanității active a viitorului. „Iubirea de Frumusețe” (*Philo-Kalia*) — înțeleasă ca dorință de Adevărul ce iluminează („sursă transcendentă a vieții și supremă dorință a dorințelor”) — propune alte mijloace de apropiere de misterul „Ființei”: „Frumusețea va salva lumea”, strigă în secolul al XIX-lea Dostoievski, un asiduu și zbuciumat cititor al *Filocaliei*.

Filocalia ajungea, într-adevăr, la începutul secolului al nouăsprezecelea într-o Rusie aflată încă la marginea istoriei occidentale, în care avea să intre abia după ce-și va fi dus la capăt propria „revoluție”. O minăstire românească a fost cea care, foarte curînd, a dat *Filocaliei* o traducere în limba slavonă (și mai tîrziu în română) printr-unul dintre marii purtători ai tradiției isihaste în tim-

¹ „Ființa este tăcere.”

purile moderne, părintele Paisie (1722–1794). De aici, din acest centru monastic, avea să ajungă apoi și în Rusia. Prima ediție apărea în 1793 la Sankt Petersburg (Leningradul de azi); nu mai e nevoie să amintim cât de importantă a fost influența *Filocaliei* asupra spiritualității și culturii ruse din secolul al XIX-lea. E de ajuns să menționăm iarăși exemplul lui Dostoievski, care se face ecoul „războiului nevăzut” în care Rusia contemporană și, de fapt, întreaga istorie universală erau implicate în acel moment. Ne referim la „alegerea” între noile ideologii și tehnici occidentale, pe de o parte, și cunoașterea contemplativă a destinului omenesc, pe de altă parte. „Alegerea” aceasta — sau imposibilitatea ei — nu mai aparține astăzi istoriei: ea *face* de-acum istoria care ne determină.

„Non-locul” contemplației

Calea de dincolo de cunoaștere. Pentru Răsăritul creștin, calea, precum și experiența contemplației sînt înscrise într-o Tradiție vie. Acest termen, sau mai curînd această realitate rămîne una esențială, pentru că exprimă, în inseparabilă uniune, modul creator, profetic al experienței reale (*experientia magistra*: experiența este singurul maestru) și lumina doctrinei, care este în același timp riguroasă și eliberatoare pentru intelect. Singură Tradiția le împiedică pe acestea două să se despartă și să intre în falsă opoziție dintre, pe de o parte, un „misticism” individual și, pe de altă parte, o „doctrină” abstractă. În realitate, cuvîntul grecesc care desemnează tradiția, *parádosis*, exclude cu totul riscul rup-

turii (risc inerent condiției noastre temporale), pentru că el semnifică și actul sau modalitatea transmiterii și conținutul ei. „Despre Dumnezeu omul nu poate vorbi decît trăind în El; Îl cunoaște doar acela care se lasă transmutat în El” (Grigore de Nyssa). Nu e de mirare că tradiția isihastă insistă asupra aspectului „metodic” al vieții spirituale. Ideea de „metodă”, îmbrățișată, cum știm, cu succes începînd din secolele al XVI-lea și al XVII-lea de cunoașterea rațională și științele tehnice occidentale, era asumată deja de Răsăritul creștin în sensul ei primordial: *méthodos* înseamnă „drum împreună”, „itineranță”, cale normativă. Cei doi discipoli de la Emaus (Luca, 24) au trebuit să meargă pe cale împreună cu Cel necunoscut înainte de a-l recunoaște pe Christos înviat în semnul euharistic. Iar Moise, care dinaintea Rugului Aprins a răspuns „Iată-mă”, dar nu a îndrăznit să-și ridice ochii, s-a avîntat spre cunoaștere pe Muntele Horeb, dar slava s-a refuzat îndrăznelii sale, iar Transcendența — trecere pură — s-a manifestat abia atunci cînd deja trecuse. Ea e urmă de urmă.

Apofaza, cale a Dumnezeuului celui viu. Încercarea de a cuprinde într-un singur cuvînt dominantă intimă, „figura” unui univers spiritual este întotdeauna un gest nesăbuit. A schița o primă abordare este totuși legitim. În tradiția spirituală a Răsăritului, apofatismul reprezintă nu atît un curent sau o școală de gîndire, cît un stil, o intenție esențială de care se leagă o întreagă și coerentă serie de simboluri (icoane, iconografie, ritm liturgic). Aici, iarăși, trebuie să fim cu băgare de seamă și să știm cum să interpretăm lucrurile. În acest domeniu, ceea ce e spus e „nimic”: intuiția fundamentală semnificată conceptual

este realizată (și deasemenea „de”-realizată) într-o experiență care conduce spre ceva de dincolo de ea însăși.

Cuvîntul grecesc *apóphasis* definește, în primă instanță, o negație, dar dacă scrutăm mai adînc, vedem că e vorba despre o negație specială, una care trece dincolo de categorii, dincolo de cuvinte. Astfel, ea se confruntă cu *katáphasis*, afirmația care dă însăși structura limbajului în totalitatea lui (inclusiv a limbajului care formal neagă un lucru sau o idee, de vreme ce și acesta presupune invariabil o aderență la ceea ce afirm prin negație).

Prima formă de apofatism este cea pe care tradițiile spirituale, orientală și occidentală deopotrivă, o cunosc sub numele de *via negativa*. Un scriitor misterios din secolele V-VI, căruia i se spune Dionisie Areopagitul, a făcut celebră această formă. În ascensiunea sa către Dumnezeu, intelectul trece printr-un catharsis noetic, o purificare treptată în cursul căreia ajunge să perceapă că Dumnezeu nu este nimic din cele ce sînt (de aceea termenii negativi compuși cu *alpha* privativ sînt mai potriviți: *athéatos*, *akatonómatos*, *aperilēptos*), că pentru a-L numi, trebuie să depășim toate numele posibile (de aceea trebuie să-L chemăm prin nume ce le depășesc pe toate celelalte, conotate de prefixul *hyper*: *hyperárthētos*, *hypértheos*, *hyperágathos*), că, în fine, Dumnezeu se află în întunericul supraesențial unde singur extazul poate transporta intelectul (*noûs*) dincolo de sine, în perfectă uniune cu Unu, singurul către care dorința i se îndreaptă. Contrar celor ce s-ar putea crede, tradiția isihastă a privit cu destulă reticență schema areopagitică a acestei *via negationis*. Principalul ei merit stă,

fără îndoială, în aceea că, pe de o parte, evită orice fel de confuzie între transcendența divină și ordinea cosmologică, oricît de înalte ar fi nivelele acesteia, și pe de altă parte, dă sufletului conștiința totalei lui incapacități de a pătrunde prin propriile sale posibilități misterul Dumnezeului celui viu. Dar, aici, apofatismul este încă departe de adevăratul său sens. „Știm că intelectul înțelege negreșit ceea ce teologia negativă neagă,” spunea marele martor isihast al secolului al XIV-lea, Grigore Palama. „Prin aceasta din urmă coborîm, nu urcăm spre misterul ultim.”

De aceea trebuie să ne îndreptăm spre ceea ce se numește „experiența apofatică vie”. Intelectul (*noûs*), facultatea cognitiv-contemplativă, apexul sau „temelia” sufletului, este aici considerat într-un sens mai amplu, anume sub aspectul său „existențial” — ca expresie a existenței umane totale. El tinde esențialmente spre conaturalitatea cu tăcerea și pacea (*hesychia*), lăsînd înapoia sa orice urmă a perceptibilului, a imaginației, a inteliecției. Pentru a descrie acest nou tip de depășire apofatică, se recurge la termeni ca „nuditate” sau „informal” (ceea ce ar putea acoperi parțial sensul cunoscut al lui *śūnyavāda*). În experiența vie, totuși, accentul cade pe „purificarea inimii” (centrul și rădăcina ființei) și pe „eliberarea de pasiuni” (*apátheia*). Această ultimă noțiune e greu de tradus: rădăcina ei etimologică, *páthē*, imbină într-un singur cuvînt două aspecte diferite, dar inseparabile: „pasiunea activă”, care se exprimă prin pulsiiune ontologică (dorință, afirmare de sine, dominație), și un aspect pasiv, „invadarea ființei de către nimicnicie”. Cei ce ating *apátheia* pot pregusta deja învierea al cărei început și sfîrșit este Christos. „Moartea

a ceea ce este creat, în ziua a șaptea — Sabatul mistic, cînd moartea moare — conduce spre Învierea din a opta zi” (Sfîntul Maxim Mărturisitorul). („A opta zi”, sau „Duminica veșnică”, anunță trecerea dincolo de orizontul creat, simbolizat de ciclul biblic al celor șapte zile ale creației.) Inima redată astfel stării ei adevărate, devenită precum asemenea Domnului, privește creația în întregul ei ca într-o liturghie cosmică iluminată din interior de sensurile divine (*lógoi*) pe care le posedă dintotdeauna și „se înflăcărează de milă pentru toată zidirea, pentru oameni, pentru păsările cerului, pentru dobitoace, pentru demoni, pentru toate făpturile... Nu contenește a se ruga și pentru vrăjmașii Adevărului, pentru aceia care îi fac rău, ca ei să fie astfel păziți și curățați” (Isaac Sirul). Unei astfel de inimi, „Cel ce nu contenește să Se arate poate, în sfîrșit, să îi apară” (Grigore de Nyssa).

Acesta e punctul unde abordarea apofatică își livrează învățătura „ultimă” și, pentru tradiția isihastă care i-a fost instrumentul privilegiat de comunicare, sensul său deplin. Este adevărat că însuși limbajul uman are astfel experiența propriei sale morți și presentimentul unei posibile resurecții. „Relația esențială dintre moarte și limbă se lasă întrevăzută în chip fulgerător, dar nu este încă gîndită.”¹

Într-adevăr, Logosul originii transfigurează aici cuvîntul omenesc pentru a-l face apt să sesizeze „compenetrația” Increatului și a creatului. Formulele devin antinomice și paradoxale în încercarea de a-l descrie pe Dumnezeu cel viu dincolo

de orice afirmație și negație, dincolo chiar de *coincidentia oppositorum*, integral prezent în energiile sale increate, comunicate deplin creaturii. Această doctrină dezvăluie distincția-identitate în Dumnezeu a esenței sale incommunicabile și neparticipabile și a energiilor sale increate prin care această esență se manifestă *fără a ieși din nemanifestarea ei*. Tradiția isihastă contemplă în aceste formulări expresia doctrinară a îndumnezeirii, numind astfel printr-un nume fără egal apropierea totală a omului de către Dumnezeu și a lui Dumnezeu de către om. „Chiar dacă, metaforic vorbind, o numim cunoaștere, aceasta [îndumnezeirea] este dincolo de orice cunoaștere. Ea nu mai ține de domeniul inteligibilului... Ea se situează chiar dincolo de non-cunoaștere. Ori-care ar fi numele pe care i l-am putea da — viziune, cunoaștere, sentiment, iluminare — ea nu este nimic din toate acestea” (Grigore Palama).

Ființa îndumnezeită (theosis). Calea contemplației isihaste este, pînă la urmă, o cale a îndumnezeirii. O dată ce intelectul, mînat de amintirea și de invocarea Numelui Milei și al Puterii („Doamne Iisuse Christoase, Fiule al lui Dumnezeu, miluiește-mă”), și-a împlinit „pelerinajul liturgic spre inimă”, iar acesta a fost confirmat prin „harul insuflării”, omul devine lăcașul acțiunii divine increate. Pînă aici (în etapa căutării intelectuale și a purificării ascetice), Dumnezeu susține efortul ființei create; dacă înainte El îi era ascuns omului, acum omul e cel ascuns în Dumnezeu.

Tradiția isihastă se referă insistent la episodul Schimbării la Față a lui Christos pentru a deschide și a trezi inteligența spre cunoașterea îndumnezeirii. În fața ochilor discipolilor săi, pe

¹ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen: Neske, 1959), p. 215.

Muntele Thabor, Christos a apărut strălucind de „lumină încreată”, reverberație a inaccesibilei sale dumnezeiri. (Maxim Mărturisitorul spune, enigmatic: „Pe Thabor, Dumnezeu a devenit propriul său simbol.”) Îndumnezeirea primește o semnificație realistă: „Omul, rămânând în întregime om, suflet și trup, prin natură, a devenit în întregime Dumnezeu, suflet și trup, prin har” (Maxim Mărturisitorul). „Iar cel ce urcă nu se oprește nici odată, mergând din început în început, prin începuturi ce nu au capăt” (Grigore de Nyssa).

Contemplație și acțiune

„Iată, am lăsat înaintea ta o ușă deschisă, pe care nimeni nu poate să o închidă...” (Apocalipsa, 3, 8)

Polaritatea „contemplație-acțiune” ar părea, la prima vedere, să țină de o figură de limbaj. Pentru a pune acești doi termeni împreună, trebuie să-i numim pe fiecare separat, sau, altfel spus, să îi plasăm în opoziție unul cu celălalt, fie ea și o opoziție relativă. Dar deja la nivelul nemulțumitor al limbii, complementaritatea lor s-ar înfățișa ca reflex al unei unități dinamice care nu se poate exprima altfel decât în dubla refracție sau în tensiunile care se nasc literalmente din „neînțelegere”. Nu mai e nevoie să accentuăm felul în care, pentru contemplativ, această polaritate corespunde unei realități axiale: „să acționezi ca un contemplativ și să contempli ca o persoană activă” (Maxim Mărturisitorul). Dumnezeu creează punând din virtualitatea sa în actul nostru, așa cum pune din virtualitatea noastră în actul său. Cele două concepte — contemplație

și acțiune — converg către o stare de reintegrare în care ele dezvăluie și ascund în același timp prezența împlinită a ființei umane. În fapt, totuși, subzistă între ele o anume disimetrie care ne dă posibilitatea să le recunoaștem și să le „definim”. Cu alte cuvinte, contemplația înfășoară și poartă acțiunea, iar acțiunea „semnifică” și, poate, „redă” contemplația. O redă deoarece contemplația este întâi de toate actul consumat ca act, cu întreaga lui rezonanță metafizică, cosmică, și mai ales — trebuie spus — cu rezonanța lui umană: fiindcă ține de om să reunească (sau să separe temporar) un tărâm de celălalt, „cerul” de „pământ”.

Ajungem astfel să atingem în trecere un alt aspect implicat în unitatea — și distincția — dintre contemplație și acțiune: anume tipologia (pe de-a-ntregul relativă) a diverselor religii în încercarea lor actuală de întâlnire și dialog. Este evident — acesta fiind, foarte probabil, un semn al timpurilor ce rămâne de descifrat — că, într-un anumit sens, epoca excluderilor, a anatemei, a tentativelor de supremație și de apologetici facile s-a consumat, virtual, pentru conștiința religioasă (deși în ce privește comportamentul efectiv, ea continuă încă). Nu este vorba aici doar de o chestiune de toleranță și de curtoazie: avem de-a face, se pare, cu o dimensiune *dialogică* (în sensul tare al cuvântului — ceea ce permite logoului să treacă; pentru că, așa cum există un *dia-logos*, există și marele obstacol ridicat de *dia-bolos*), o dimensiune dialogică ce implică nu atât o relație prin cuvinte, ci un schimb, cu cât mai dificil și exigent, de experiență reală. Dar chiar și ea poate să aparțină pur și simplu anumitor substructuri ale istoriei contemporane

sau unor evenimente culturale generale. Este, de aceea, cu atât mai util să reamintim aici un adevăr tradițional care spune că orice progres aparent în ordinea vizibilului este urmat de o mare încercare, încă invizibilă, ce va să vie.

Nu putem trece cu vederea, se pare, faptul că atât contemplația cât și acțiunea se confruntă astăzi cu o formă totalizatoare de spațiu și timp care se numește „istorie”. Atât contemplația cât și acțiunea se văd, am spune, *intim* obligate să își ocupe locul în această „istorie”, să țină seama de ea și chiar, pînă la un punct, să se justifice în fața ei. Desigur, contemplativii vor vorbi (sau vor tăcea) despre istorie pornind de la cunoașterea lor transcendentă. Se poate însă ca istoria să aștepte de la ei, conștient sau nu, ceva ca o împlinire sau o judecată, acele semne capabile să deschidă „ușa” (cf. Apocalipsa 3, 8) ce duce spre *eschaton*. Cu siguranță că membrii „activi” ai tuturor religiilor se împacă destul de bine cu aparenta înaintare a istoriei noastre, asta dacă nu cumva, conform ideii lui Hegel despre violența istoriei, istoria e cea care îi manevrează din umbră, închizîndu-se ea însăși în finitudinea temporală — o închidere absolută simulînd Absolutul.

S-a observat adeseori că investim transcendența orizontală cu datele transcendenței verticale și concepem infinita progresiune a istoriei ca o „Putere externă”, ale cărei simple instrumente, lipsite de substanță interioară, am fi noi. Acest tip de istorie secularizează în fond o concepție rudimentară despre Dumnezeu. „Mai mult, nici o filozofie a istoriei nu a transmis viitorului întreaga substanță a prezentului și nici nu s-a distrus pe sine pentru a face loc alteia. Nici o filozofie nu și-a propus vreodată să aleagă între trans-

cendențe — de pildă, între cea a lui Dumnezeu și cea a viitorului umanității; toate filozofiile s-au străduit să medieze între cele două.”¹

Să privim însă mai bine. Această dispoziție spațială — verticală, orizontală — care, departe de a constitui o simplă metaforă abstractă a existenței, exprimă dimensiunile și topografia desfășurării ființei, e confirmată, am putea spune, de către celelalte două puncte cardinale de referință, Estul și Vestul. Tentația de a asimila Estul contemplației „verticale” și Vestul acțiunii „orizontale” este, evident, mare. În orice caz, rămîne un fapt că, astăzi ca și ieri, se poate găsi cu greu o formă de căutare contemplativă care să nu îndrepte mai devreme sau mai tîrziu către orizontul ei răsăritean. (Foarte direct spus, originea contemplației este contemplația Originii.) La fel, nu putem nega că istoria, în sensul ei totalizator și activ, reprezintă actul însuși al Vestului, proiectul original al acestuia, imposibila lui inocență. („Ateismul ca voință de a stabili o nouă origine în timp și presentimentul unei a doua inocențe sînt inseparabile”, spunea Nietzsche.²)

Adevărul e însă că tentația menționată ar fi prea brută și, în fond, simplistă. Fără îndoială că „situația contemporană, care se înfățișează drept un nou început și care în realitate nu e decît destrucția survenirii originare a dezvăluirii lumii, ne stă în drum ca o ispită. Interogația privitoare la Dumnezeu nu trebuie abandonată într-o perioadă atât de lipsită de repere, cum este cea de acum.”³ Și, foarte probabil, cea mai cumplită

¹ M. Merleau-Ponty, *Signes* (Paris, 1960), pp. 88-89.

² *Die Frohliche Wissenschaft* (Leipzig: C.G. Naumann, 1895-97). Friedrich Nietzsches Werke, Vol. 5.

³ M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. I (Pfullingen, 1961), p. 24.

ispită aflată pe drumul „istoriei” — înțeleasă ca „acțiune” în timp și asupra timpului — este căderea în „concepțe” și „lucruri”.

Nu este aici, desigur, locul pentru o privire mai adâncă asupra multiplelor straturi de implicații semantice și filozofice ale *lucrului* — cuvîntul-concept, precum și faptul concret a ceea ce el desemnează. Ne vom mărgini să observăm că, urmărit pe dedesubtul uzului curent din limbile moderne, înțelesul lui esențial ne indică o funcție ambivalentă: el poate la fel de bine „închide”, dar și „redeschide” timpul și realitatea. Grecescul *prâgma* e în legătură cu *prâso*, *prâxo*, efectul obținut în urma unei acțiuni temporale (înruit cu sanscritul *karman*), în vreme ce anglo-saxonul *thing*, subsumînd straturile lingvistice nordice și germanice, se referă, aparent, la o veche și obscură rădăcină gotică, *theihs*, „timp împlinit”. Pe de altă parte, neo-latinul *chose*, *cosa* etc., eludînd vechiul latinesc *res* (mai apropiat, din punct de vedere semantic, de grecescul *prâgma*), derivă din *causa*, iarăși în relație evidentă cu timpul, dar sugerînd totodată „ceea ce ne pune în chestiune”. Și, în mod straniu, printr-o destul de neașteptată intuiție, atunci cînd algebristii andaluzi au trebuit să stabilească semnul pentru necunoscuta în matematică (notată de noi cu „x”), ei au ales să o exprime prin „š”, prima literă a cuvîntului arab *šay*: „lucru” („ceva”).

Lucrurile ca și concepțele sînt, pe deasupra, implicate în structura esențială a „tehnologiei” (în sensul larg): asta ar putea însemna fie triumful, fie entropia acțiunii. Pentru că „a acționa” are nevoie de ceva imediat vizibil (material sau intelectual) și în întregime controlabil: invizibilul și gratuitul devin astfel simple subproduse

ale imaginației. Va mai rămîne oare loc pentru ființa vie, devenită un simplu releu între „lucru” și „acțiune”?

Între concepțe și lucruri, „se stinge a zeilor slavă” (Sofocle, *Oedip rege*) — corul din Oedip se tînguie astfel încă din zorii elenistici ai Occidentului.

Și totuși, privirea contemplativă ar putea ilumina cu o stranie lumină ziua (sau seara — „și a fost seară și a fost dimineață: ziua întîi” [Geneza 1:5]) istoriei noastre occidentale. Deoarece Vestul, peste și dincolo de acțiunea pe care și-a dat-o de urmat pînă la ultimul ei capăt, este el însuși așezat sub un semn destinal. E în joc aici puțința de a recunoaște semnul înscris pe fruntea adevăratului om al Apusului. Conform celor mai enigmatici poeți și artiști ai săi (Hölderlin, Nietzsche, Van Gogh, Segalen...), adevăratul popor al Apusului sînt *Hesperienii*, „aventurierii” (*ad-venire*: a ajunge la capăt), cei ce caută, în trecerea lor prin timp, viitorul trecut, întoarcerea la originea matutinală (a cărei memorie imuabilă e încredințată Răsăritului) ca *eschaton*, zorii ce vor veni la apusul (*Occidens*) soarelui. Împlinirea finală nu poate veni decît de la cel care caută, cercetează și acționează. „Trupul” istoric al Vestului a devenit, în fapt, orizontul „final” al ciclului nostru planetar, un trup alcătuit din „lucruri” și îmbibat de frenezia cantității ce rezultă de aici (*ad perpetuam rei memoriam*: îndrăznețta expresie moștenită de la strămoșii romani ai Vestului pare să fi devenit acum un contra-semn universal). Nu trebuie totuși să ne lăsăm amăgiți de înfățișarea lui exterioară. El este, poate, simplul *vehicul* al unei mult mai adînci *vocații*, ale cărei valoare și sens vin nu din trecut, foarte

puțin din prezent, aproape integral din viitor. Iar acolo, din nou, domeniul contemplației nu apare defel nici contrazis, nici contradictoriu. El sălășluiește și peregrinează și „aici” și „altundeva”. *Ad perpetuam Dei memoriam — donec veniat* (pentru veșnica pomenire a Domnului — pînă ce El va veni).

Despre Munte¹

În primul rînd, un omagiu sincer cuvenit autorului — și, evident, editurii Gallimard — pentru felul în care reușesc să răspundă unei așteptări „culturale” deja prezentă în aerul timpului: revenirea la „cartea-obiect-de-frumusețe”. Desigur, imaginea onorează un text riguros, propunînd o informație prețioasă: ci acesta, la rîndu-i, poartă și acompaniază o iconografie atît de atent selectată, atît de cumpănită în desfășurarea ei, încît e parcă în mișcare vie în fața ochilor noștri, „cinematică”, am zice. Versiune modernă, poate, a acelor vechi manuscrise alcătuite nu numai în vederea lecturii, instruirii, meditației ci și în

¹ Colecția „Découvertes” a editurii Gallimard publică volume destinate unei nobile „vulgarizări”. Pentru fiecare dintre ele, un specialist în domeniu regizează dialogul între o imagine somptuoasă, luxuriantă și un text care rezumă, prin cîteva flash-uri tematice, starea actuală a cercetării subiectului în cauză. Ultima apariție, dedicată Athosului (Salonicul, oraș cultural european al anului 1997, a deschis o mare expoziție a tezaurilor athonite), are ca autor pe André Paléologue, istoric de artă de origine română: *Le Mont Athos, merveille du christianisme byzantin*, 1997, Paris, Gallimard. Pornind de la volumul ce i-a fost comunicat de autor și solicitat de noi, profesorul André Scrima vorbește aici [în revista *Dilema*] despre cîteva dintre liniile de des-
tin ale Muntelui. (A.M.)

vederea încintării. Miniaturile făceau parte din străduința caligrafului în a stîrni fascinația pentru sensul cuvîntului transmis, de a atrage cititorul și de a-l fixa într-un orizont de farmec. Aș spune că volumul dlui Paléologue ne readuce în conștiința profundă aceeași încintare ca a manuscriselor împodobite, „illuminate“, precum acele „Prea bogate ceasuri“ (*Les Très Riches Heures du Duc de Berry*, de pildă), cărți cu care poți petrece ceasuri de plinătate.

Așa cum o cere profilul colecției, cartea ne întîmpină cu o surprinzătoare suită de fotografii: pur și simplu chipuri de călugări. Pertinența alegerii lor e izbitoare. Există, în acest volum, foarte multe imagini dar nici un „clișeu“. Fiecare fotografie e, aici, un „chip“ de a situa lectorul într-o atmosferă de gravitate unde spațiul athonit ne e restituit nu ca un peisaj pur geografic sau natural, istoric ori de investigație erudită: e, în același timp, un „loc“ (o topologie) de umilință, de ascuns, de taină și, aș zice, de o sfîntă melancolie. Or, pe pagina de titlu ce urmează, se află o neașteptată dedicație: „Omagiu lui Al. C. Mironescu, părinților Benedict și Arsenie și tuturor celor care, cu atîta generozitate, mi-au deschis porțile minăstirilor și ale inimilor lor în rugăciune“. O confirmare, așadar, o „încuviințare“ mai bine zis, intervine ca o pecete de un alt ordin asupra întregii lucrări. Autorul ei ține seama de dimensiunea interioară care conferă *vederea adecvată* a mediului, a oamenilor, a situațiilor — astăzi contrastante și chiar tulburate — de pe Munte. Aici se cade să mulțumim autorului care a știut să lege sensul acestei cărți cu lucrarea de creație duhovnicească (aceea a *Rugului Aprins*) împlinită odinioară pe tărîm românesc.

Anca Manolescu: Mi se pare expresivă, în volum, întîlnirea între imaginile de simplitate extremă, de sărăcie ale chipurilor inaugurale și splendoarea aproape fabuloasă a depozitelor athonite.

André Scrima: Într-adevăr, sînt chipuri de călugări vii, simpli, cotidieni care ne dau imaginea unei sărăcii curate, riguroase, nicidecum a mizeriei. (Îngăduie-mi să reamintesc un cuvînt pătrunzător al lui Péguy: *La pauvreté ennoblit, la misère avilit*). La Athos nu întîlnești mizeria, ci o sărăcie instituită în vederea unui adevăr perpetuu de viață și de aspirație „transcendentă“. Nu e sărăcia rezultînd din lipsă, din indigență, din nevoie, ci e expresia unui soi de victorioasă renunțare. Sutanele lor uzate, subțiate, tocite ne spun ceva despre sensul veșmîntului monahal. Nimeni nu poata eluda, evident, obligația unanimă a veșmîntului care trebuie să te înfășoare în această lume. (În *Pateric*, veșmîntul e asociat mîncării și băuturii ca fundamente ale condiției umane.) Însă ele ne vorbesc despre ultima simplitate, precedînd ultima despuiere. În stadiul final, veșmîntul devine, pentru monah, giulgiu — ca acele benzi textile ce înfășurau mumiile Egiptului ori pe Lazăr ieșind din mormînt. Conform tradiției orientale, călugărul nu se îngroapă în sicriu, ci în veșmîntul său care, încă din timpul vieții, are o finalitate transcendentă, trans-mortală. Pînă în acel moment ultim, veșmîntul e asumat conform condiției unanime, dar în forma lui cea mai despuiată, cea mai apropiată de limită: o expresie a renunțării. Urmează renunțarea însăși, chiar și la veșmîntul care e semnul renunțării. Așa cum a făcut Christos pe cruce cînd cămașa sa „fără cusătură“ a fost trasă la sorți. El era despuiat de însăși posibilitatea de protest la

deposedare. Veșmintul nu îi mai aparținea; devenise *res nullius*, proprietatea nimănui.

Nu știu dacă domnul Paléologue a construit deliberat secvența respectivă, însă aceste imagini de sărăcie sînt, toate, asociate unei activități vădite, muncii și acesta este unul din semnele condiției umane celei mai profunde, e condiția sa primordială: de om lucrător. La începutul secolului, cînd Occidentul se afla într-un moment de cumpănă și deci de interogație asupra situației concrete a spiritului cunoscător și a celui activ (care îi erau caracteristice), se formula problema realului: în fizică, filozofie dar și psihanaliză. Freud a lansat atunci termenul de *Realitätsprinzip*. Moment de o acută semnificație. Dacă „realul” ajunge să fie o problemă înseamnă că, undeva, el se clatină, că imaginea și simțul lui sînt perturbate. De aceea psihanaliștii insistă pe faptul că, pentru omul contemporan, singurul mod de a se insera în real este actul de a lucra: un travaliu care să „fixeze” ființa individuală (și colectivă) altfel amenințată să se destrame. Familiarii tradiției răsăritene își vor aminti de arhetipul călugărului, de figura incommensurabilă a lui Antonie cel Mare. Așa-numitul *Pateric* — admirabil tradus în românește — începe cu el. Primul cuvînt ni-l înfățișază pe Antonie în stare de *acedie*: un soi de gust al neantului, o invazie subtilă, corozivă, insidioasă și nepercepută ca atare a „nimicniciei” în noi, ce poate duce la disperare sau/și la (auto)distrugere. Antonie o resimte și, rugîndu-se lui Dumnezeu, vede pe cineva — un *alter ego* — care alterna rugăciunea cu împletirea fibrelor de palmier, lucrul mîinilor (termenul consacrat derivă din slavonă: *rucodelie*). Răspunsul eficace ar fi, așadar, o sinergie între rugăciune

și acțiune: angajare în realul imediat — pe care doar faptul de a fi activ, cu participarea corporalității tale integrale, îl poate asigura. Pentru Antonie a urmat înseninarea; într-un anume fel, acesta e „cifru” ascuns, dar simplu al vieții monahale. Mai subtil decît în *Realitätsprinzip*, aici acțiunea imediată convoacă și integrează și elementul rugăciunii. „Lucrează și roagă-te”. Lucrul, el însuși, e salvat și înălțat prin această alternanță. Rugăciunea, ea însăși, e fixată și susținută de actul corporal. Benedict de Nursia, patron recunoscut al civilizației Occidentului, a preluat această soluție a tradiției vii în chiar deviza ordinului său: *Ora et labora*. Ea a trecut în Occident și a rodit într-un mod specific locului și istoriei ce se pregătea, venind din rădăcina monastică originară, primordială, aceea a pustiei.

Vom adăuga, de altfel, ceea ce și dl Paléologue menționează în carte, anume că, pînă în secolul al XII-lea a existat la Athos o mînăstire a călugărilor amalfitani. Locul era resimțit ca o arie a creștinismului în catolicitate, în integralitatea experienței lui. Au intervenit apoi vicisitudini și rupturi, a intervenit și o degradare: nu se poate rămîne imun la o istorie învolburată și traumatizantă. A intervenit iarăși exacerbarea unor naționalisme, care e mereu prezentă ca o amenințare în această zonă a lumii și care întunecă pînă și luminozitatea duhului monastic.

În ce privește tezaurele Athosului, ele pot constitui o temă complexă care poate fi urmărită în diverse straturi de adîncime. S-ar putea considera că partea cea mai prețioasă a acestei bogății stocate, încă insuficient cunoscută și greu accesibilă, e reprezentată de mansucrise. Aș readuce în memorie, aproape anecdotic, o întîmplare

din lumea cercetării erudite a anilor '60. Un cunoscut specialist al literaturii patristice grecești, părintele asumpționist Antoine Wenger întreprinde, cu autorizația instanțelor ortodoxe (Patriarhat Ecumenic, Epistasio), o călătorie de studii la Athos. (La acea epocă dinaintea ecumenismului, catolicii erau priviți în general la Athos cu maximă lipsă de simpatie.) Într-una din aceste minăstiri căreia îi repugna să-și deschidă locurile de tezaur, Wenger e admis totuși să cerceteze câteva manuscrise. Și, privind un codex miscelaneum, are un moment de stupeoare respectuoasă: i se pare că se menționează numele lui Ioan Chrysostomul ca autor al unui text considerat pierdut, *Omiliile pascale*. Bibliotecarul sesizează reacția și pune imediat capăt consultării. Wenger are inteligența să nu insiste și, după câteva zile, solicită starețului să mai vadă câteva manuscrise printre care și pe cel în cauză. Și descoperă într-adevăr opt *Omilii* — inedite — pe care, în urma unor demersuri oficiale, le va traduce și publica în colecția „Sources chrétiennes”, ele fiind acum larg accesibile.

Retractilitatea Athosului e deplorabilă dar, într-un anume fel, explicabilă (deși nu justificabilă). Mulți dintre călugării actuali sînt într-o completă ignoranță a ceea ce, cu o înverșunată fidelitate materială, simt că au primit și trebuie să transmită încă de-a lungul timpului. Nu se anunță deocamdată pentru ei posibilitatea ca, purtați de o dorință duhovnicească arzătoare, să pătrundă înlăuntrul acestor depozite. Iar undeva, în dosul conștiinței monastice orientale actuale, persistă „complexul Tischendorf” (savantul din secolul al XIX-lea care a reușit să sustragă de la minăstirea Sfînta Ecaterina, Sinai,

inestimabilul Codex, decisiv pentru studiile scripturale moderne). Tenacele atașament față de un tezaur a cărui valoare e bănuită mai mult decît realizată de posesorii actuali determină reacțiunile de suspiciune și refuz. Atitudine ambivalentă. Pe de o parte, comprehensibilă, aproape înduioșătoare: e dorința de a conserva ceva ce ți s-a încredințat nu atît ca proprietate personală cît într-un soi de custodie impersonală, peste timpuri și spații. Dar, pe de altă parte, o înverșunare primară: fiindcă aceste texte au fost făcute — esențialmente — în vederea unei comunicări fără margini. Nu există o limitare pentru creația instituită prin cuvînt, pentru hermeneutica, exegeza și reflecția patristică. Ea e ilimitată fiindcă e suscitată de infinitul divin în act. Dacă nu există conștiința acestei surse infinite, intervin restrîngerea, îngrădirea și, într-un fel, „arestarea” tezaurului, care se transformă într-un depozit ferecat. Or, referința ultimă a tezaurului e Duhul (numit într-o rugăciune esențială a Bisericii răsăritene *thēsauròs tôn agathôn*, „vistierul bunătăților”). Iar revărsarea lui nu cunoaște piedici, limitări, restricții, preferințe.

Comprehensibilă poate, înverșunarea despre care vorbeam e mai ales expresia unei întunecări a înțelegerii, predominantă în momentul actual. (E un element component al acelei „sfînte melancolii” despre care vorbeam mai înainte.) Ea se manifestă prin refuzul de a discuta cu un non-ortodox, refuzul de a te interesa de o devenire a lumii lui Dumnezeu și a economiei sale care trece dincolo de propriile tale măsuri, dincolo de chipul divin pe care tu îl cunoaști cel mai bine în colțul în care te afli.

Ortodoxia nu e o confesiune, așa cum e înțeleasă din ce în ce mai mult în mișcarea de decadență care asimilează religia etnicului. Ortodoxia este, aş spune, „forma” esențială a adevărului christic și spiritual. Devine o confesiune dacă o consideri ca religie instituționalizată și regionalizată. Dar, chiar și în această formă, rămîne universalul — pe care ortodoxia îl asumă, îl perpetuează, îl propune și care e dincolo de limitările unor „confesiuni”. În momentul cînd ea e îngrădită, redusă prin asemenea frontiere, cînd e percepută ca un proces repulsiv-atractiv (resping ceea ce nu vrea să mi se asimileze, dar încerc în același timp să absorb pe „celălalt”), în acest moment, noi înșine facem ca ortodoxia să decline.

După o primă călătorie și un popas la Muntele Athos (cu mulți ani în urmă), într-o scrisoare trimisă din India prietenilor de la Antim, mărturiseam impresia unei „sfîntenii absolute” a ortodoxiei, pe care Athosul — dar și alte centre — au trecut-o în „invizibil”. Ceea ce, adăugam în aceeași scrisoare, ne pune în fața extraordinarelor obligații ce rezultă de aici. E cu atît mai dureros să înțîlnești, în schimb, satisfacția de sine — manifestată în vociferări religios-patriotarde.

Anca Manolescu: În articolul „Réflexions sur les rythmes et la fonction de la tradition athonite” vorbești despre o ambiguitate care a însoțit destinul Muntelui încă de la fondarea sa oficială, sub protecția Imperiului bizantin.

André Scrima: Există, într-adevăr, un contrast adesea menționat între vocația primă, esențială, autentică — de asceză și contemplație — a Athosului și modificările, deturnările monahismului în beneficiul unui proiect religios, bineînțeles, dar și politic și social bizantin. Putem

încerca să înțelegem situația — în ea însăși tristă — care adumbrește oarecum, din timp în timp, întreg Sfîntul Munte cu un vâl de melancolie, deja pomenit. Avem de-a face cu un soi de recurență ciclică pe care alte tradiții și forme spirituale — printr-un fel de lege a tensiunii între imanență și transcendență — o cunosc de asemenea.

În 963 este înființată marea Lavră, marele cenobium al cărui fondator și prim stareț a fost Atanasie Athonitul: pe un teritoriu deja descoperit și populat cu sihaștri absoluți care, într-un anume fel, pregăteau acest spațiu ca pe un ultim refugiu, ca pe un creuzet sau, mai precis, ca pe un *athanor* (cu un termen ce îi desemnează realitatea simbolică) al tradiției spirituale răsăritene; ea se revărsa deja spre Athos din celelalte vaste regiuni ale Imperiului bizantin, el însuși pe cale de destrămare. Nichifor Focas, împăratul co-fondator am putea spune, unul dintre ultimii mari strategii ai Bizanțului, nu oferea doar protecția distanțată a unui filantrop sau a unui om de stat interesat, ci și a unui actor al istoriei bizantine din acel moment, în întregul ei. El însuși om de viață ascetică, Focas a considerat funcția Athosului cu o seriozitate și cu un „realism” imperial: acesta trebuia să aibă, din unghiul lui de vedere, rolul unei „gărzi spirituale” (*pneumatikè phourá*) a Imperiului.

Bizanțul se găsea brusc aruncat, în acea vreme, în spasmele unei istorii turbionare, criză pe care nu o mai cunoscuse. De la invazia avarilor și de la acel faimos episod al icoanei miraculoase a Maicii Domnului, plimbată pe zidurile cetății de către patriarhul Serghie — episod din care decurge tradiția imnului Acatist —, Imperiul se cre-

dea sustras fracturilor și traumelor istoriei grație unei protecții spirituale înțeleasă „realist“, poate excesiv de realist chiar, pentru că era coroborată la nivelul unei fenomenalități imanente. În momentul în care credința este astfel instrumentată, incontestabila prezență a Duhului, a ordinii transcendente „imprevizibile“ este inevitabil devalorizată, deviată. Or, în acel sfârșit al primului mileniu când, brusc, istoria în „erupție“ se apropie și amenință dinlăuntru Bizanțul, împăratul va considera Athosul ca împlinind funcțiunea unei gărzi spirituale, angajată într-un anume fel alături de gărzile profesionale ale ordinului militar; Athosul e anexat unei funcțiuni de apărare în invizibil; devine, am zice, aproape un fel de partener al apărării și strategiei de ansamblu a Imperiului. Și, ca orice gardă — o spunem „șarjind“ — monahismul athonit trebuia întreținut — în viziunea puterii imperiale și, deci și a societății civile din epocă —, trebuia recompensat. Cu un cuvânt și mai sever, „solda“ lui va fi constituită din donații, privilegii, prodigalități uluitoare, prost plasate, nocive: păduri, vămi, mori, ctitorii antrenând o profuziune de materii prețioase. Începând din veacurile XI-XII, pe când declinul Imperiului se accelera, minăstirile athonite au fost amenințate să se înăbușe sub bogățiile și privilegiile materiale care făceau să pălească și să se piardă simțul ascetic. E o criză consemnată nu atât la nivelul unor informații istorice cât la nivelul legendarului ce ne livrează un soi de paradigme ale recurenței ciclice amintite. S-a păstrat, de pildă, memoria unui act exemplar legat de minăstirea Dochiariou care, în acele veacuri XI-XII, oferea imaginea unei comunități complet falsificate în vocația și modul ei concret de a exis-

ta. Nu era nici primul și nici, din păcate, ultimul caz: *Les Contes drôlatiques* ale lui Balzac sau „frère Jean des Entommeurs“ al lui Rabelais ne dovedesc în ce măsură Occidentul ar putea contribui și el la acest imaginar. În afara starețului și a citorva încă — ce rezistau și păstrau distanțele în durere —, călugării de la Dochiariou duceau o viață de huzur urît. Așa încît, „după rugăciuni, îndelungi suspine și meditații“ — conform unei formulări clasice — starețul ia hotărîrea unui act total, ultim, drept răspuns la starea de demisie în care se găseau frații lui: într-o noapte, când ceilalți erau cuprinși de un somn greu, explicabil în condițiile respective, el pune foc în mai multe puncte ca să asigure mistuirea minăstirii, cu tezaure, depozite, provizii. Călugării se găsesc astfel readuși la locul începutului monastic și, exhortați de conducătorul lor încă viu în conștiință, reîncep să lucreze, să reînvețe asceza, sobrietatea, alternanța muncii cu rugăciunea, să reclădească nu numai zidurile ci și pe ei înșiși în cuprinsul formelor tradiționale.

A urmat pentru Athos un scurt moment de reînviore a duhovnicească. Însă în secolul al XIII-lea se atinge iarăși o stare de profundă decadență, moment din care ne-a rămas figura cvasi apocaliptică a lui Maxim Causocalivitul; figură paradigmatică a unei apocalipse trăite din lăuntrul istoriei, nu la capătul ei; figura unui sihastru ce ia un soi de alură modernă suprarrealistă. Omonim al marelui Maxim Mărturisitorul, viața lui e narată de Sinaxare și Viețile Sfinților, în cuprinsul zilei de 13 ianuarie. Or, Causocalivitul (*Causocalybites*) e un cognomen care înseamnă „arzătorul de colibe“. El proclama ne-

conținut un fel de parabolă vie, în act nu în cuvinte; se așeza cîțva timp în preajma unei comunități, era acceptat de ea, își construia o colibă și, după o vreme, îi dădea foc pentru a pleca mai departe și a repeta gestul. Refuza, denunța în felul acesta sedentaritatea, confortul, înrădăcinarea. În fapt sedentaritatea exprimă obsesia securității, obținută printr-o definitivă înrădăcinare și renunțare la nomadismul spiritual. Vorbim, bineînțeles, de monahi. Maxim și-a cîștigat foarte repede reputația unui „nebun”, a unui „excentric”. Sînt lucruri foarte puțin studiate și e păcat; păcat dintr-un punct de vedere noetic, al sensului intelectual pe care asemenea figuri, acte și epoci îl prezintă: ele sînt de o imensă, vastă semnificație în istoria ideilor... Pentru că, în același moment, de la celălalt capăt al Imperiului aflat în pierzare, o foarte mare figură — Grigore Sinaitul, el însuși un solitar care înțelegea prețul și semnificația trăirii isihaste ca axă a tradiției spirituale răsăritene — întreprinde călătoria spre Athos. Ce transfer revelator de la Sinai la Athos, ca și cum — tăcut — în persoana acestui pelerin al Duhului, munții își treceau de la unul la celălalt taina pentru a fi dusă mai departe... Or, cînd ajunge la Athos, Grigore găsește restriștea despre care vorbeam. Trăiește și el, tăcut, drama locului, pînă ce dă de acest Cavsocaliv și se recunosc! Este un extraordinar episod, narat în Sinaxare, pe care nu l-am mai citit din vremea noviciatului meu monastic, dar la care mă gîndesc adesea. Îmi amintesc de întrebarea lui Grigore: „cum, avva, ai rămas singur?”. „Dumnezeu știe cîți mai sînt, însă eu nu mai cunosc pe nimeni.” E o conversație între doi oameni ai înălțimilor ascunse, inaccesibile. De aici începe refe-

cundarea spirituală a Athosului: prin tradiția venită din Sinai.

Căderea Bizanțului a îndepărtat pentru o vreme pericolul confuziei de planuri; însă curînd, țării Serbiei și apoi principii români vor oferi Athosului, începînd cu secolele XIV-XV, prezența unor noi protectori; cei din urmă cu mai multă discreție, dar cu nu mai puțină prodigalitate.

Am putea spune că, de aici înainte, Athosul trece în invizibil. Să ne înțelegem: ceea ce trece astfel „dincolo” este sfințenia lui, sfințenia lui de taină. E poate o expresie întrucîtva bizară, totuși riguroasă și realistă. O expresie pe care am putea-o urmări pe mai multe paliere de sens. Athosul vizibil — cu marile sale cenobii, cu ceremoniile somptuoase, cu venerația amplu regizată, cu tot ceea ce riscă să devină rutină — e un fel de suport, de soclu la care nu trebuie să te oprești. Am avut conștiința acestui prag ce trebuie depășit în primul meu voiaj, pe cînd urcam spre Simonos Petra. Deși pregătit prin lecturi și imagini, am resimțit totuși un soi de vertij extra-temporal. Între marea tumultoasă, imediat prezentă în abis, și abruptul zenital al muntelui, mi-a apărut deodată o minăstire... „tibetană”. Nu mă apropiasem încă de Tibet, eram de abia în drum spre India, însă m-a izbit asemănarea cu Potala, Sera, Drepung, Tashilhunpo; edificii între cer și pămînt, de o uimitoare autonomie „ființială”. În ambele cazuri, avem de-a face cu o formațiune cristalizată întîi în viziunea interioară devenită apoi formă exterioară în condiții analoage — nu identice, pentru că identitatea exterioară e imposibilă între tradiții diferite. Privind Simonos Petra, îmi spuneam: sînt aici semnele invizibilului, deschideri între invizibil și vi-

zibil; aproape un peisaj himalayan de vîrf, un peisaj literalmente supraréalist.

Aş spune, în al doilea rînd, că invizibilul este exact ceea ce menţine şi perpetuează spiritul Athosului ca spirit creator. Nu conservator, nu rutinier, nu precaut şi retractil, ci aventuros, deschizînd — peste pîecile muntelui şi înălţimile lui — căi lăuntrice noi. Utilizînd termenii consacraţi, Athosul a trecut în invizibil prin contemplaţie, prin rugăciune, prin acel „război nevăzut” care asumă cosmic — fără emfază sau prezumţie — ciclul nostru actual. Mulţumim iarăşi dlui Paléologue şi pentru că citează pe Victor Hugo, marele bărbos al romantismului nostru unanim, care amintea de cei ce se roagă pentru toţi cei ce n-au ştiut să se roage sau nu s-au rugat niciodată: la Athos, lucrul e adevărat şi aproape uzual.

În sfîrşit, am putea evoca pe aceşti sihaştri absoluţi fără să insistăm prea mult fiindcă ei ar putea fi percepuţi sub specia fabulosului. Într-un mod curent, imediat comprehensibil, invizibilul ar fi reprezentat de tagma sihaştrilor. Am văzut eu însumi, de la distanţă, excavaţii în munte unde intră urmaşul celui ce a trecut din viaţa aceasta. Comunicarea (pîine de la cei de jos şi lucrul mîinilor trimis de sus) se face printr-un coş care urcă şi coboară la o barcă de la ţărm. Cînd coşul nu mai coboară, începe ascensiunea foarte dificilă prin dosul stîncii pentru ca să fie găsită urma trupească a celui trecut în altă lume, căruia altul îi preia sălaşul. Aici nu se mai aplică statisticile; intrăm în calitativul pur, total. Cît de numeroase mai sînt asemenea filiaţii, cît vor mai fi încă perpetuate, nu ştim. Cert este că ele există: şi putem spera că vor rămîne pînă la ca-

păt. Cu acest „pînă la capăt” se articulează una din cele mai tenace, mai persistente tradiţii ale Athosului. O tradiţie simbolică foarte veche ce poate fi regăsită şi în India, în islam ori în mediul ebraic: aceea a sfinţilor sau a dreptilor nevăzuţi, neştiuţi. La Athos se păstrează tradiţia celor şapte sihaştri neştiuţi, situaţi „pe Munte”. În veacul al VI-lea, Varsanufie spunea că dacă lumea persistă şi Dumnezeu o mai îngăduie este graţie unor asemenea figuri care se roagă pentru ea: „pămîntul numără trei oameni desăvîrşiţi înaintea lui Dumnezeu, care au întrecut măsura omenească şi au primit puterea de a lega şi deslega: Ioan la Roma, Ilie la Corint şi un altul în eparhia Ierusalimului”, unde trăia Varsanufie însuşi. Se gîndea la el, ceea ce este extraordinar ca expresie a eliberării de sine, ca asumare a unei funcţiuni de susţinere a duratei lumii. Aceasta ar fi suprema, cvasifabuloasă, mai bine zis simbolică expresie a nevăzutului al cărui topos, al cărui soclu este Athosul ca atare.

Acestea fiind spuse, Athosul se confruntă de la începutul secolului, dar mai ales de cîţiva ani încoace, cu mult temuta, mult hulita „modernitate”. Căreia i se opune într-un fel comprehensibil, dar nu întotdeauna cel mai potrivit (pentru că înfruntările sînt prea frontale, prea lipsite de subtilitate şi dau impresia unei opoziţii, a unei neacceptări de tip preponderent material). Nu e mai puţin adevărat că Grecia s-a modernizat, în mare parte de la începutul secolului, într-un mod laic militant, antitraditional, antiregalist, republican şi, prin urmare, anticlerical (ceea ce nu e lipsit de motivaţie): de pe această poziţie, încearcă să recupereze Muntele ca pe un teritoriu privit preponderent „cultural”.

Athosul persistă însă și să sperăm că va străbate prin recurențele ciclice de piscuri și abisuri, de decăderi și reînfloriri. Prin acest *nevăzut* mai ales, el a reușit să primească și să trimită emisari care au reînviat tradiția în momentele de „încheietură” ale ciclurilor istorice. (Să ne gândim doar la Paisie Velicovski și la urmașii săi.) Sigur că modul „subtil” în care se accentuează entropia timpului nostru va pune Athosului probleme noi, de cu totul altă natură decât cele de pînă acum zece ani chiar: problema recrutării, a autenticității vocației și „conștiinței” monastice care să treacă dincolo de pietățile etnico-naționaliste (ce suscită chiar și acolo tensiuni) înspre o reaprire a „minții”.

Însă Athosul persistă; cartea dlui Paléologue ne-o reamintește cu talent, înțelegere, claritate.

ANEXE

Introducere în nevăzut.

*Un mileniu monastic.
Marea Lavră a Athosului
963-1963*

*Sensul, comemorarea,
importanța sa ecumenică*

De câțiva ani deja, anumite medii de specialiști am spune (comunități monahale, organisme ecumenice, câteva instituții savante) au semnalat apropierea unei aniversări importante pentru istoria Bisericii universale: un mileniu de la întemeierea primei mînăstiri cenobitice de pe Sfîntul Munte al Athosului, fondată (sau încheiată după alte surse) în 963 de către Sfîntul Atanasie Athonitul. În Occident au apărut inițiative de celebrare a evenimentului în care cele trei tipuri de abordare cooperau.¹ Se punea însă

¹ Menționăm în primul rînd inițiativele aflate sub auspiciile mînăstirii benedictine de la Chevetogne (Belgia): publicarea a două volume colective consacrate mileniului athonit; reeditarea, în condiții grafice excelente a *Vieții Sfîntului Athanasie Athonitul*; proiectul unei sesiuni internaționale de studii, 3-6 septembrie, la Veneția (insula San Giorgio Maggiore) în prezența Eminenței Sale cardinalul Urbani. Promotorii acestei întîlniri sînt benedictinii de la Chevetogne și de la San Giorgio Maggiore în colaborare cu „Fondazione Giorgio Cini”. Revista *Collectanea* a cistercienilor reformați pregătește de asemenea un număr special dedicat mileniului athonit. Revista ortodoxă în limba franceză *Contacts* a publicat deja un fascicul (nr. 3, 1960) despre Athos și despre monahismul ortodox. Cf., de asemenea, C.-J. Dumont, în *Vers l'Unité chrétienne*, martie-aprilie 1960.

Literatura despre Athos, în care volumele ilustrate precumpănesc, a crescut considerabil în ultimele decenii:

întrebarea dacă Răsăritul creștin, pentru care Athosul constituie un aspect esențialmente direct de viață, va socoti legitim sau material oportun să comemoreze acest vast ciclu istoric. Fără îndoială că, riguros vorbind, ideea unei asemenea aniversări nu s-ar putea ivi într-o „minte de monah”: o mie de ani au ei mai multă însemnătate decît o zi, dacă sînt măsurați după ritmul eternității vii în care monahul are datoria să între ceas de ceas, în care el trebuie să facă să pătrundă condiția umană ce îi este dată? Ca atare, de ce s-ar interesa el de alt timp decît cel calificat prin acest prim și ultim reper? Dacă ne gîndim, pe deasupra, la conștiința acută a monahismului athonit în ce privește dialogul său intim cu Dumnezeu, puterea transfiguratoare ce iradiază de aici asupra sufletului Bisericii, tăcerea contemplativă care e condiția acestui dialog, vom înțelege mai bine rezervele stîrnite la Sfîntul Munte de anunțarea unei perioade de festivități, care presupun în genere afluență, zgomot, agitație — rezerve întărite, dacă nu justificate de creșterea unui turism ale cărui valuri încep să lovească bastionul athonit, ferit pînă acum prin depărtarea sa, prin starea primitivă a locului și, mai

foarte adesea pasionantă, ea dezamăgește mai întotdeauna. Nici o sinteză veritabilă a tradiției athonite nu a fost întreprinsă pînă astăzi (o mulțime de surse inedite în acest sens ar fi de găsit în iconografia minăstirilor, de pildă). Ni se oferă, în schimb, din cînd în cînd expuneri livrești, alcătuite din exterior (cf. ultimul capitol al cărții lui Armand de Mendieta, *La presque-île des caloyers*, Bruges, 1953). Istoricii și filozofii religiei ar identifica, poate, mai multe trăsături revelatoare acolo unde teologii nu sesizează decît un pitoresc indoielnic.

cu seamă, printr-un sistem de interdicții tradiționale.¹

Cu toate acestea, prilejul oferit de aniversarea milenară nu putea trece neobservat de Biserica Ortodoxă: prea multe realități esențiale, prea multe valori de viață se înnoadă în acest punct. Patriarhatului ecumenic, ce are jurisdicție asupra Sfîntului Munte, îi revine datoria să gîndească și să organizeze activ (în colaborare cu alte instanțe oficiale) programul festivităților. Stabilite inițial pentru 22 mai ale acestui an, ele au trebuit amîinate (datorită îmbolnăvirii neașteptate a regelui Paul al Greciei, care își arătase deosebita dorință de a participa la aniversare) și au fost fixate pentru data de 22 iunie. Caracterul dat de Sfîntia Sa Patriarhul Athenagoras ceremoniilor în ansamblul lor era semnificativ; se putea citi intenția de valorizare ecumenică a evenimentului. În perioada de intensă căutare ecumenică pe care o străbatem, la care Bisericii Ortodoxe nu îi este dat întotdeauna să participe atît de activ pe cît ar fi de dorit, vestea a fost salutăată și a stîrnit o puternică speranță. Întîlnirea de pe Sfîntul Munte căpăta întru citva proporții de simbol. Alături de Biserica Ortodoxă, reprezentată

¹ Se știe că femeile nu au acces pe Sfîntul Munte. Cărările lui abrupte nu pot fi străbătute decît cu piciorul ori, cel mult, pe spatele măgarului. (Una sau două dintre minăstiri folosesc totuși în mod restrîns camioane pentru exploatarea lor forestieră.) Oficiul grec de turism, a cărui activitate e din ce în ce mai eficace, calitatea serviciilor sale fiind într-o ameliorare constantă, prevăzuse acum cîțiva ani construirea unui drum carosabil care să lege direct Ierissos, ultimul punct al lumii civilizate, de peninsula. În fața opoziției legitime a călugărilor s-a renunțat la proiect; amenințarea rămîne totuși prezentă...

aproape în totalitate (chiar la nivel de Patriarhi), prezența delegaților oficiali și a personalităților prietene din celelalte Biserici și comunități creștine — celebrând împreună unul dintre acele acte de sfințenie care fac monahismul de pretutindeni conatural Bisericii Una și Sfântă — marcău zonele de actualitate vizate de evocarea acestui prestigios trecut: conștientizarea stării actuale a monahismului ortodox, o lucidă confruntare inter-ortodoxă și, ceva mai departe, vastul orizont ecumenic al apropierii și al unității creștinilor.

I. Muntele Athos și starea actuală a monahismului ortodox

Nici un loc din lume nu e mai potrivit decît Athosul pentru o interogație riguroasă asupra situației prezente a monahismului răsăritean. Se cunoaște prea bine destinul singular al acestei fișii de pămînt nu mai mare, ca suprafață, de 320 km pătrați (45 km lungime, 5–10 km lățime), situată la extremitatea orientală a Peninsulei Chalcidice, care, la încrucișarea mileniilor, a devenit pămîntul făgăduit al monahilor, loc privilegiat de contemplație, Munte Sfînt, dar de asemenea, în termeni mai realiști, un centru de viață spirituală și de sinteze doctrinare fără încetare comunicate Bisericii.

Tradiție și spirit

Sfîntul Atanasie (930–1004) a avut harul de a stabili, prin opera sa de fondator și de părinte spiritual, temeliile și primele structuri ale Athosului istoric (înainte de el, peninsula cunoscuse

forme tradiționale, dificil reperabile, de viață eremitică; cunoscuse chiar o „preistorie sacră” la care fac aluzie pasaje din Herodot și din Eschil). Ține oare de o pură întîmplare această organizare a Sfîntului Munte pentru ca el să poată primi diversele curențe, tradiții și filiații spirituale ale primului mileniu al Bisericii? Nu ar trebui oare să o privim drept culminație a unui lung proces de maturare și drept condiție adecvată unei noi expansiuni spirituale și ecleziale după dislocarea corpului istoric al creștinătății bizantine? De acum înainte Athosul va asuma, în Biserica Ortodoxă, o parte a misiunii ei de unitate și de universalitate. Între zidurile marilor sale minăstiri, în schiturile și în peșterile anahoreților (fiindcă Muntele rezumă totalitatea neamului monastic, de la părintele spiritual care duce lumii laice un mesaj charismatic pînă la sihastrul absolut, inaccessibil în cuibul lui de vultur), se alătură, trăiesc laolaltă, se topesc într-o aceeași flacără greci, georgieni, sirieni, ruși, bulgari, sîrbi, români și chiar, pentru o vreme, latini din Occident (benedictinii amalfitani). Curentul funcționează și în sens invers: noile pămînturi creștine (Rusia, România, teritoriile slavilor din Sud) primesc, pînă în pragul secolului nostru, valul misionarilor athoniți sosiți pentru a implanta aici viața monahală, pentru a da elan civilizațiilor și mai cu seamă pentru a transmite, tăcut, acea unitate intimă a tradiției spirituale care leagă fiecare zi din viața Bisericii de timpul apostolilor și de ziua Domnului. Dacă, la prodigioasele lui bogății culturale — manuscrise, icoane, obiecte de artă — ce fac din Munte un veritabil *Kulturschützpark* (o „rezervă culturală naturală”), adăugăm sfințenia sanctualelor lui consacrate prin înde-

lunga nerăbdare de a atinge rugăciunea neîncetată, ne vom da limpede seama ce rol complex îi revine în istoria creștinătății răsăritene, ce datorie de recunoștință are aceasta către Athos.

E un rol care a început, spuneam, cu o mie de ani în urmă, în ziua cînd Marea Lavră și-a înălțat în colțul de sud-est al Muntelui puternicele ziduri cu alură de cetate. Nouăsprezece alte mari mînăstiri au fost întemeiate mai apoi; strîmtimea locului a impus o parcelare riguroasă și, de aceea, cele douăzeci prime întemeiate rămîn mînăstirile suverane ale Athosului și participă, numai ele, la guvernarea Republicii monastice (deseori tot atît de mari și de populate, filialele lor nu acced, dată fiind problema terenului, la statutul formal de mînăstire: sînt metocuri sau sihăstirii sau schituri).¹ Viața originală, minunată a Muntelui ia astfel avînt: monahii se îndreaptă de pretutindeni către el; deși Muntele a sfidat mereu statisticile, s-a evaluat că, în anumite perioade faste, populația sa era cam de 10 000–15 000 de călugări.

Nu putem încerca o privire de ansamblu, fie ea cît de rapidă, asupra istoriei athonite, istorie constituită, s-ar putea spune, mai puțin din fapte, cît din evenimente ascunse și din clipe de liniște care au răsunat înalt totuși în viața Bise-

¹ Iată numele celor douăzeci de mînăstiri: Lavra, Iviron, Chilandari, Pantokratoros, Dochiariou, Philotheou, Stravronikita, Xeropotamou, Vatopedi (idioritmică), Grigoriou, Dionysiou, Coutlounousiou (Cutlumuș), Xenophontos, Pavlou, Simonos Petra, Caracallou, Esphigmenou, Constamonitou, Sfîntul Pantelimon, Zographou (cenobitică). Menționăm ca schituri (metocuri, sihăstirii): Kausokalybia, Karoulya, Sfînta Ana, Profetul Ilie, Prodromos, Sfîntul Andrei etc.

ricii. Am dori să subliniem dimpotrivă, pe cît de viguros e cu putință, în ce măsură această istorie ar trebui să se prelungească astăzi printr-un examen de conștiință referitor la modul în care moștenirea ei e asumată actualmente de Biserica răsăriteană. Vom încerca deci în prealabil să situăm corect monahismul răsăritean față de ideile pe care ni le-am putea face despre el. Referința la monahismul occidental este, fără îndoială, aici mai mult decît lămuritoare fiindcă cele „două” monahisme nu formează, riguros vorbind, decît o cale unică de viață evanghelică și de filiație a Părinților comuni, în așa măsură încît ele alcătuiesc împreună „locul” privilegiat de întîlnire și de unitate concretă a celor două Biserici, ortodoxă și catolică. Anumite nuanțe subzistă totuși, iar imaginea curentă a monahismului occidental nu poate fi întotdeauna transpusă, ca atare, în Răsărit. Vom spune pe scurt, cu riscul de a îngroșa puțin termenii comparației noastre, că monahismul răsăritean, punînd mai puțin accentul pe aspectele instituționale și juridice, a urmărit mai cu seamă un anume „spirit”; de aceea, chiar atunci cînd separarea de lume tinde spre forme absolute (aspirația către eremitism îl străbate ca o axă la capătul căreia se profilează Athosul), el nu a cunoscut niciodată „complexul de închidere”, iar izolarea nu îl poate defini în mod propriu. Paradoxul merge mai departe: unitar în structura sa (Răsăritul ignoră pluralitatea ordinelor religioase), monahismul ortodox e în perfect acord cu plenitudinea Bisericii, de la apostolatul paternității spirituale în lume pînă la sihastrul necunoscut, trecînd prin viața cenobitică care rămîne, oricum, calea medie a vieții monahale. Trecerea de la o stare la alta

(atunci cînd are loc sub controlul unui părinte spiritual) exprimă accesul la o treaptă spirituală diferită și semnifică depășirea constantă de sine, singura capabilă să ardă formele insidioase de îmburghezire — materială sau spirituală — ce amenință viața religioasă. E regula de aur a libertății și a supleței evanghelice, cea de care, neîndoielnic, Răsăritul se arată în mod tradițional conștient și atașat. Ultimul cuvînt asupra monahismului răsăritean nu a fost totuși rostit. Dacă vrem să îi sesizăm sensul intim, nu trebuie șovăit să vedem în el un *ministerium* profetic. El încarnează, cu alte cuvinte, atît cît e permis unei ființe create să aspire într-acolo, absolutul Dumnezeuului viu și tensiunea eschatologică, ce rezultă din această aspirație, între lumea de aici și lumea deplinei revelații a Duhului. De altfel, fapt semnificativ, începînd din secolul al VII-lea, Biserica răsăriteană unește în persoana episcopului preotul și monahul, sacerdoțiul și profeția: puritatea inimii, sărăcia evanghelică, supunerea filială față de voința Tatălui ceresc conotează simultan voturile monahale și condițiile de viață și de înnoire ale Bisericii peregrine. Monahism asociat strîns — și nicidecum accidental — destinului esențial al Bisericii, nu ne vom mira că vicisitudinile lui au consecințe ce îi depășesc limitele stricte.

Astăzi: probleme și urgențe

Or, e incontestabil că viața monahală traversează astăzi, în Biserica Ortodoxă, un moment de diminuare, iar mileniul athonit ar trebui, spuneam, să conducă în mod firesc la o reflexie asupra faptului; fără ea, aniversarea nu și-ar atin-

ge consistența cuvenită. Cum ceremoniile propriu-zise nu au putut da prilej pentru atare reflexie, fie-ne permis să spunem aici cîteva cuvinte. Ni se pare, într-adevăr, că actuala criză a monahismului ortodox are diferite cauze ce trebuie bine distinse conform naturii lor proprii. Stingerea aproape totală a formelor sale vizibile în țările Europei centrale și de est (unde era încă înfloritor cu puțin timp în urmă) a fost determinată de măsuri sistematice cu caracter politic; se știe că de ani de zile au fost instituționalizate și permanentizate lupta împotriva Bisericii și mai cu seamă represiunea vieții monahale. Fiind vorba despre un aspect a cărui responsabilitate directă nu revine Bisericii, nu ne vom opri asupra lui. Vom spune totuși că semnele ce vin din țările în cauză ne lasă să sperăm, dincolo de metamorfozele morții, resurecția viitoare; iar astfel monahismul ortodox ar rămîne credincios vocației și bucuriei sale prime: „în noi lucrează moartea, iar în voi viața” (II Corinteni 4, 12). În momentul în care lumea creștină a Occidentului se întoarce din nou spre tema spirituală a sărăciei — prin discuții abundente, pentru început — ne este oare îngăduit, fiind încredințați că eleganța sărăciei stă în discreția ei, să ne exprimăm simpla convingere că, dincolo de orice publicitate, monahii Răsăritului au astăzi parte de harul de a trăi o exaltantă și eliberatoare sărăcie?

Problemele vieții monahale se pun, dimpotrivă, într-o lumină diferită pentru țările ortodoxe ale Mediteranei orientale, libere de constrîngerii politice explicite. Diminuarea vocațiilor (în Grecia și în Orientul Apropiat) nu e un fenomen peste măsură de surprinzător: el se înscrie, ca un palier normal, printre mutațiile sociologice, încă

prost decantate, pe care le suferă țările acestea. Viitorul monahismului nu este, totuși, nici pe de parte pecetluit. Atenția ar trebui să se concentreze însă asupra consecințelor imediate ale acestei situații complexe fiindcă ea amenință deja un regim de valori fundamentale (în primul rând valoarea darului, a gratuității), riscând să determine, în această zonă a Bisericii Ortodoxe, cristalizarea unei mentalități și a unui comportament nocive pentru noțiunea și realitatea vieții spirituale. Acesta e punctul asupra căruia am dori să propunem, pe scurt, câteva elemente de reflexie.

În regiunile menționate ale lumii ortodoxe, viața monahală se află mereu în fața exigențelor reînceptului și ale adaptării. Independența națională nu are un trecut prea îndelungat; vestigiile epocii în care, sub dominație străină, mănăstirile deveniseră aproape exclusiv centre de refugiu social, bărci de salvare a unei credințe amenințate chiar în existența ei fizică rămân încă stânjenitoare. Influențele lumii moderne, cel mai adesea de import, stîrnesc de altfel, și ele, perplexități. În mod abstract, am putea privi situația drept împrejurare ideală pentru un nou început, în același timp tradițional și modern; cei care nu ignoră însă carențele unui mediu creștin nepregătit să înfrunte precipitarea vremilor s-ar mulțumi doar cu câteva semne de înnoire, ar saluta ecourile pe care ele le pot stîrni și eforturile serioase pe care nu vor întârzia să le stimuleze; iar aceste semne nu lipsesc. Dar, în ansamblu, tendința actuală a Bisericii Ortodoxe este, în acest domeniu, spre minimul efort. În lipsa posibilității de a asuma renașterea monahală ca pe o datorie a Bisericii, se recurge de câteva decenii, în cele

mai multe țări ortodoxe, la o soluție de înlocuire. Monahismul e pur și simplu dublat de un para-monahism care nu e altul decît clerul de mir celibatar, escamotat sub expresia foarte monahală de „arhimandrit“ (= conducător de mănăstire, abate; vezi curiosul paralelism cu „domnul abate“ din Franța de după „comanda“ preoților seculari). Să fie oare această situație, cel puțin în parte, consecința refuzului, cu totul artificial, al Bisericii Ortodoxe de a accepta, pe lîngă clerul de mir căsătorit, un cler celibatar — prea grabnic bănuat de inovații occidentale?¹ E foarte posibil. Oricum ar sta lucrurile, există încă un mijloc de a ocoli problema: „rasoforul“ (purătorul de rasă, cu alte cuvinte îmbrăcarea rasei de foarte tînăr, de pe băncile școlilor ecleziastice sau încadrate de preoți — școli situate uneori în mănăstiri dezafectate). Dacă adăugăm sistemul „fraților slujitori“ (tineri crescuți în reședințele episcopale, un fel de „ucenici“ destinați unei hirotoniri rapide; formulă specifică perioadelor dificile, ea renaște astăzi în Orientul Apropiat, în Rusia, în alte locuri poate), vom fi enumerat cele trei metode de a obține, fără prea mult efort și eludînd formarea spirituală (deci esențialul), aparența unei vieți monahale. Am spus „vestigii sociologice“; totuși, perpetuate și legitimate, ele sfîrșesc

¹ După știința noastră, doar în Biserica Ortodoxă din România coexistă firesc un cler de mir căsătorit, un cler de mir celibatar și clerul monastic. În Rusia secolului al XIX-lea un preot care voia să rămînă necăsătorit scandaliza. În Biserica Greciei, printr-o decizie a Sfîntului Sinod, din 13 iunie 1956, nici un celibatar nu poate fi hirotonit preot fără permisiunea Sfîntului Sinod și fără a fi înscris „pro forma“ în *monachologion*-ul unei mănăstiri.

prin a dezorienta spiritele și a oficializa confuzia; sfîrșesc iarăși prin a bloca numeroase posibilități de reluare autentică și creatoare a vieții monahale (limitînd de pildă recrutarea la zonele sociale încă nealertate de urgențele actuale ale vieții Bisericii). Cîte pseudo-probleme, cîte discuții inutile fiindcă sînt prost angajate, între „laicizanți” și „monahalizanți”, nu ar fi evitate în cazul unei vieți monahale sigure de plenitudine a slujirii sale și de puritatea mijloacelor ei!¹ Însă criza aceasta are niveluri și mai adînci spre care nu ne îndreptăm fără o durere ușor de înțeles. Episcopul este, în Biserica răsăriteană, sacerdot și monah, preot și profet — dar numai cu condiția ca pecetea monahală (ceea ce include inițierea, transmiterea creatoare a Tradiției, paternitatea duhovnicească ca taină ce transpare la vîrfurile cel mai fin al vocației sacerdotale) să fie realmente și deplin întipărită în persoana sa. Stilul creștinătății răsăritene face ca aceste două elemente ale Bisericii să fie net, chiar dacă nu absolut, interdependente. Nu puțină mirare stîrnesc astăzi (fie-ne permis să o remarcăm în treacăt și fără nici o intenție polemică) anumite medii ale diasporei ortodoxe, angajate în ecumenism, care opun caracterul funciarmente monahal al Ortodoxiei altor Biserici, ce ar fi lipsite de această trăsătură, revendicînd totodată pentru ele însele noțiunea mai curînd estetică de „monahism interiorizat” (ne întrebăm cum poate fi interiorizat un model inexistent, sau aproape inexistent...).

¹ Se poate asista cîteodată în Grecia la debateri de acest gen, stîrnite în mare parte de existența unor „grupări monastice” angajate într-o excelentă operă apostolică și de educație spirituală.

Rolul Sfîntului Munte

Ce are de-a face Athosul cu toate acestea? El e implicat aici prin cel de-al doilea aspect al funcțiunii sale: conservare și perpetuare; primul fiind acela de creație și de transmitere. Trecutul athonit ne-a obișnuit cu ritmul cvasiorganic de sistolă și diastolă, de contracție și dilatare: în vreme de încercări — textele vechi fac această reflexie în felul lor — Sfîntul Munte devine arca unde e salvată viața monahală, jur-împrejur contestată, refulată, reprimată, în așteptarea unui *kairós*, a unei noi împliniri. Conștiința de a sluji astfel „destinului veșnic” al monahismului răsăritean nu e lipsită desigur de măreție, cu toate că sîntem înclinați astăzi să rectificăm sensul prea uniliniar al timpului implicat de concepția athonită. Alte întrebări, destul de dureroase, apar în această privință: voința de a menține, de a conserva trebuie să fie mereu însoțită de intransigență, de necuriozitate față de celălalt? Trebuie ca, la fiecare pas, ea să riște crisparea sau scle-roza? Sînt întrebări care ne îndeamnă să spunem cîteva cuvinte despre starea actuală a Muntelui Athos.

Credem că putem afirma, cu riscul de a surprinde, că starea aceasta nu e necesarmente disperată. Nu pot fi desigur negate depopularea peninsulei (1 600–1 800 de călugări față de 8 000 la începutul secolului), vîrsta foarte înaintată a celor rămași, decrepitudinea multor edificii și zidiri. Minăstirea Sfîntul Pantelimon (rusească) care adăpostise pînă la 2 500 de călugări, e locuită astăzi abia de vreo treizeci; însă resursele monahale ale Rusiei de la sfîrșitul secolului trecut reprezentau un fenomen excepțional, cvasi-pletoric. Nu încapă nici o îndoială că pentru cei

care — fiind obișnuiți cu monahismul occidental fixat de secole în instituții ce dăinuiesc pînă astăzi — se așteaptă să regăsească pe Sfîntul Munte același cadru, senzația de înstrăinare e puternică și are efect negativ. Repetăm totuși că ar fi excesiv să socotim varianta fatală drept singura variantă oferită de aici înainte istoriei athonite. Marea Lavră unde, în secolul al XII-lea, locuiau 700 de călugări nu mai număra, la sfîrșitul secolului al XVI-lea decît 5 sau 6; comunitatea are acum 80 de membri. Astăzi ca și odinioară, sihaștrii sînt cei care întrețin, într-o ascundere ce stă bine contemplației, flacăra interioară a tradiției athonite; însă tinerii nu lipsesc, nici ei, din anumite comunități cenobitice. Acestea fiind spuse, răspunsul realist la problema viitorului athonit trebuie să vină, fără îndoială, dintr-un orizont mai larg, iar dacă serbările mileniului îl vor fi pregătît cel puțin, meritul lor nu va fi neînsemnat.

Problema Athosului se pune, într-adevăr, Bisericii Ortodoxe în întregul ei. Iar dacă această problemă comportă o mulțime de aspecte practice (reorganizare, recrutare, administrație), ea depinde în primul rînd de un prealabil eclezialogic. Situat, geografic și istoric, în curentul lumii elene, Sfîntul Munte nu a rămas astfel: din punct de vedere spiritual și eclezial, el și-a asumat depînăitatea oikoumenei ortodoxe și a constituit astfel un semn de unitate și de universalitate pentru Răsăritul creștin. La răsăpîntia mileniului său, va da el oare Bisericii Ortodoxe prilejul de a-și aprofunda și de a-și actualiza eclezialogia, care e implicată în orice efort viitor (și în mod necesar „panortodox”) de redresare athonită? Chestiunea ni se pare grea de sens și consecințe.

II. „Ecleziologia” Sfîntului Munte

Se poate degaja din istoria Athosului un fel de eclezialogie coextensivă vieții sale, „gestei” lui spirituale, mesajului său doctrinar. (Să nu uităm că fiind un organism *autonom* în interiorul Ortodoxiei, Muntele Athos a trebuit să-și creeze o personalitate proprie.) Nu avem evident intenția să expunem această eclezialogie în chip sistematic; fie-ne îngăduit să-i evocăm totuși cîteva trăsături cu atît mai ușor inteligibile cu cît ne vom feri să le răpim caracterul prim, izvorînd din origini unde tema doctrinară și viața se implică reciproc.

Un martor destul de neașteptat în această materie este nu altul decît Papa Inocențiu al III-lea. Prin declarația de atitudine față de monahismul răsăritean și Sfîntul Munte își propunea el oare instinctiv să compenseze un eveniment dureros al pontificatului său? Timpul acela a văzut cum faimoasa cruciadă — a patra — s-a abătut din drumul spre Ierusalim pentru a jefui Constantinopolul: acest prim mare război între frații creștini (dacă lăsăm la o parte conflictele din secolele IV-V între ortodocși și „heterodocși”) i-a cufundat pe bizantini într-o stupoare din care, la drept vorbind, nu și-au mai revenit niciodată pe de-a-ntregul. Or, adresîndu-se conducătorilor militari și religioși ai cruciadei, Inocențiu al III-lea schițea în jurul Sfîntului Munte al Athosului, „sfînt și venerabil între toți munții lumii”, o scurtă expunere eclezialogică pentru a aminti, chiar în interiorul tragicului conflict istoric, unitatea de nedespicat a celor două Biserici. Dacă Biserica romană derivă din apostolul Petru, cu tot ceea ce acest nume evocă lumii latine, Sfîntul

Ioan e cel care a fost dat grecilor, iar viața monahală, principală trăsătură a creștinismului lor, își are în el originea exemplară: *Quia vero graecorum populo datus est beatus Joannes, a quo et incepit perfectorum religio monachorum, bene typum gerit illius spiritus qui quaerit et diligit spiritales* (PL 215, 458 C). Papa acelui secol de violentă bifurcație între Orient și Occident să fi făcut apel la o simplă metaforă? Nu ar fi mai legitim să credem că, sub „tipuri“ evanghelice familiare pentru epoca sa, el înțelege să proclame complementaritatea ecleziologică a celor două creștinătăți, întemeiată pe pluralitatea apostolică a Bisericii Una? În orice caz, pe un alt plan, evoluția istoriei athonite îi va da dreptate: pînă în pragul timpului nostru, ea se va strădui, cu o admirabilă coerență, să explicitizeze sensul teologic viu al marilor teme ioanice: lumină, duh, viață.

Acesta e de altfel contextul în care Athosul a fost determinat să își pună în valoare a doua sa funcție eclezială. Direct articulat, prin bogata lui compoziție internă și prin dinamismul său, cu viața plenară a Bisericii (a Bisericii răsăritene cel puțin), monahismul athonit nu își putea concepe și trăi spiritualitatea ca pe un curent de evlavie particulară: realitate a Bisericii, ea pune în evidență un anume *magisterium* universal al sfințeniei. Nu chipul Bisericii una, sfântă, catolică și apostolică — căreia tradiția spirituală îi configurează trăsăturile vii, dincolo de liniile de rupătură —, nu acesta e chipul pe care monahii îl au de contemplat, dincolo de „simțiri“ psihologice, ca pe o valoare de adevăr dogmatic? În fapt, Sfântul Munte nu a ezitat să se refere la frații din Occident, canonic „separați“: în secolul al XVI-lea, Sfântul Grigore Palama invocă teofania Sfintu-

lui Benedict (care văzuse universul întreg ca pe un grăunte de lumină concentrat într-o rază a luminii divine, conform relatării Sfântului Grigore cel Mare) pentru a ilustra „viziunea lumii“ proprie Athosului; la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, Nicodim Aghioritul interoghează formele moderne de spiritualitate catolică (inclusiv spiritualitatea lui Ignațiu de Loyola), căutînd, în felul său, să reia un dialog dificil. Îndrăznim să afirmăm că închiderea și insensibilitatea nu sînt decît expresia unei eclipse momentane a adevăratei tradiții athonite¹, o tradiție care, ori de cîte ori s-a manifestat în lumina ei creatoare, nu a încetat să ofere Bisericii ceva mai prețios decît simple noțiuni: i-a oferit semne teologice de o vastă bogăție care, „citite“ în mod adecvat, revelează ființa Bisericii și Taina ei.

Pentru o a treia temă ecleziologică, prezentă la Sfântul Munte, nu vom da decît un singur exemplu, conștienți fiind că el are de ce să înfioare un teolog modern, protestant și chiar catolic. Este vorba despre angelofania (arătarea unui înger)

¹ Revista *L'Oeuvre Bénédictine* (Saint Benoît d'En Calcat, 1961, p. 39) publică sub semnătura lui Julien Leroy un articol în care autorul relatează acest cuvînt al unui călugăr athonit: „adevăratul monahism presupune să nu-ți pese de mintuirea lumii“. Nu ne vom apuca să comentăm tehnica specioasă a cuvintelor redată separat de contextul lor (orice text sacru nu este oare dublat de citări sectare, Sfînta Scriptură în primul rînd?), nici nu vom invoca frumoasele principii tradiționale („monah este cel care e despărțit de toți și unit cu toți“), ci vom aduce la rîndul nostru mărturia unui cuvînt ce ne-a fost incredințat în 1957 de un călugăr athonit la sfîrșitul unei lungi (și frumoase!) slujbe nocturne: „Frate, să mulțumim Domnului care îngăduie monahilor de la Athos să asume prin veghea lor tot somnul lumii!“

de la schitul „Adormirii Maicii Domnului“, legată de ceea ce ne-am obișnuit să numim „teologie marțială“. În acea zi de 11 iunie 1980, un tânăr frate rostește liturghia în biserică, părintele lui duhovnicesc nefiind de față. În clipa cînd trebuie să intoneze cea de-a noua cîntare (dedicată în slujba bizantină tainei Maicii Domnului), apare un străin care pune în fața imnului cuvintele *áxiôn estin*.¹ Tulburat, călugărul nu e în stare să rețină noul text; străinul se apleacă atunci și îl scrie cu degetul pe o piatră. (Gest în care specialiștii în *Religionsgeschichte* vor recunoaște desigur un arhetip întîlnit de nenumărate ori...) În aceeași clipă icoana Maicii Domnului, căreia i se adresa cîntarea, schimbă locul, pe iconostas, cu icoana Mîntuitorului (altfel spus, ocupă locul principal, la dreapta ușilor împărătești): e singura biserică, în lumea ortodoxă, unde se păstrează o asemenea așezare a icoanelor pe tîmplă. Icoana aceasta există și acum în biserica Protaton la Karyes (a fost purtată în pelerinaj prin orașele și satele Greciei în lunile premergătoare serbărilor mileniului); cît privește piatra, ea a fost dusă la Constantinopol și a dispărut în cursul istoriei agitate a orașului...

¹ „Cuvine-se cu adevărat“. Iată textul complet al acestui imn, cîntat de atunci înainte la fiecare liturghie bizantină după prefacerea darurilor, în cadrul anaferei: „Cuvine-se cu adevărat să te ferim, Născătoare de Dumnezeu, cea pururea fericită și prea nevinovată și Maica Dumnezeului nostru. Ceea ce ești mai cinstită decît heruvimii și mai mărită, fără de asemănare, decît serafimii, care fără stricăciune pe Dumnezeu Cuvîntul ai născut, pe tine cea cu adevărat Născătoare de Dumnezeu te mărim.“

Ne vom grăbi să liniștim, dacă e necesar, acele spirite care, atente la afirmarea preeminenței lui Christos, sînt pe drept ori pe nedrept reticente față de formele excesive ale cultului Fecioarei Maria. Dacă există o constantă fără fisură a spiritualității athonite, ea e dată de christocentrismul său consecvent: spunem „consecvent“, iar termenul se referă la locul ce îi revine în cadrul lui Fecioarei-Theotokos; loc pe care un „eveniment spiritual“ precum cel menționat îl declară în felul său — care nu e desigur modul teologiei deductive, ci al simbolului actualizat în contemplarea liturgică. Alături de alte elemente oferite prin aceeași știință intuitivă a lui Dumnezeu, nu ne livrează el oare o materie aptă să înnoiască, dacă e bine valorificată, măcar anumite capitole ale problematicei teologice? Acești adepți ireducibili ai singurătății găsiseră o formulă în același timp îndrăzneată și plină de grație pentru a exprima, prin referința la persoana Fecioarei, dialogul de iubire între om și creatorul lui, destinul ultim al ființei create, destinul ei în Dumnezeu; sugerînd o misterioasă — și, într-un fel, eschatologică — preeminență a maternității divine, ei erau cu un mileniu înaintea timpului nostru, în care „mariologia“ își caută încă drumurile cele mai nimerite. (Vom preciza în treacăt faptul că reprezentarea realistă a „încoronării Fecioarei“, pentru care pre-Renașterea ne-a lăsat cîteva variante celebre, constituie transpoziția tematică — nu fără o anume alterare — a acestui model, plastic și doctrinar, athonit, preluat prin intermediul monahilor occidentali.) Solul teologic al Sfîntului Munte conține, fără doar și poate, o mulțime de alte „surse“ ce pot fi captate, fără deviere, în limbajul diferitelor epoci; sînt surse

comparabile, păstrînd proporțiile, cu cele deschise de Părinții Bisericii al căror timp și spirit, de altfel, spiritualitatea athonită le asumă și le prelungește în mod conștient.¹

Nu putem lăsa deoparte un ultim punct de interferență directă a Muntelui Athos cu eclezio-logia ortodoxă. Din primul său ceas, microcos-mosul athonit s-a văzut obligat să rezolve delicata problemă a guvernării; era vorba cu alte cuvinte de a îmbina unitatea și autoritatea, indispensabile unei vieți normale, cu pluralitatea comuni-tăților conștiente de personalitatea proprie și do-ritoare să și-o dezvolte liber în Dumnezeu; de altfel, la nivelul Bisericii, aceasta este, de cîteva secole, principala problemă practică a eclezio-logiei ortodoxe. Se știe care a fost răspunsul fur-

¹ Într-un articol apărut în revista *Irénikon*, trim. 3, 1961, cu titlul „Comment l'Église Sainte doit se renou- veller sans cesse”, părintele Y. Congar, o.p., se exprimă astfel (p. 341): „Un dublu pericol, de mundanizare și de sincretism, era de temut și (în epoca păcii constanti-niene) mulți au fost conștienți măcar de primul dintre ele. Numeroși creștini s-au refugiat, pentru a scăpa de unul sau de celălalt, în monahism, dar au fost alții care le-au înfruntat în mod direct. Iată care a fost misiunea istorică și, cred, harul Părinților.” Ironia face ca acești Părinți să rămînă totuși legați pînă la capăt de viața monahală, situație care nu e specifică doar Orientului creș-tin (cf. Sfîntul Bernard și „patristica secolului al XII-lea”). Tradiția athonită amintește neîncetat — și simplu — că respingînd dimensiunea monahală sîrșim prin a re-stringe percepția pe care o avem despre Biserică. Și e posibil ca umanitatea zilelor noastre să-și pregătească, în ascuns, un nou monahism pentru ca el să opereze o viitoare sinteză spirituală. Fiind legat de vechiul mona-hism prin tradiție, el nu va fi obligat să aibă necesarmen-te aceeași înfățișare; ceea ce nu înseamnă că va fi un alt monahism!

nizat de Muntele Athos în adecvare cu tradiția răsăriteană: reprezentanții celor douăzeci de mî-năstiri suverane, egale în drepturi și în responsa-bilități, constituie *Iera Kinotis* („Sfînta Comunita-te”, un fel de parlament monahal) și desemnează în fiecare an un comitet executiv (sau de condu-cere, *epistasis*) alcătuit din patru membri, din-tre care unul are înțîietate (*protos*). Este vorba în fond despre sistemul conciliar activat prin in-termediul unui sinod permanent. Nu avem to-tuși deloc intenția să extrapolăm la întregul Or-todoxiei condițiile foarte speciale ale Athosului, așa cum ne vom feri de asemenea să amplificăm importanța și eficacitatea formulei de guvernare athonite (experiența echivocă a idioritmiei, pre-zentă la Athos, e de altfel un avertisment). For-mula ar merita totuși o reflexie mai atentă ba, chiar mai mult, ea ar putea stimula căutarea unei soluții sănătoase pentru impasul actual al eclezio-logiei răsăritene. Athosul a fost cel care — trebuie oare să o reamintim? — a găzduit în 1930, la mînăstirea Vatopedi, un presinod ortodox (fără urmare la acea epocă, un început de relua-re a programului avînd loc abia în 1961 la Rho-dos) unde delegația Bisericii Ortodoxe din Ro-mânia prezenta un proiect de instituire a unui sinod permanent panortodox în jurul Patriar-hatului ecumenic. Propunerea nu a fost reținută; de altfel, cerul istoriei începuse să se întunece din nou pentru Biserica de Răsărit; la comemo-rarea mileniului athonit problema se găsește în același stadiu.

Am ținut să dezvoltăm aici cîteva dintre punc-tele dialogului (cîteodată tăcut, dar nu mai puțin real) între Muntele Athos, Biserică, lume fiind-că — îndrăznim să o spunem — ni s-a părut a

fi datoria noastră să o facem. În fond, se poate oare contesta că aceasta e calea pe care trebuie să ne angajăm, fără temeri și reticențe, dacă vrem să dăm într-adevăr celebrării mileniului monastic sensul unei *prezențe vii*? În ce ne privește, am privi această opțiune drept singurul semn categoric de fidelitate, drept condiția necesară autenticității.

III. Festivitățile Mileniului:

serbări comunitare, ceremonii, ecumenism

În încheiere vom prezenta pe scurt aspectul festiv al mileniului athonit. Am fi putut începe cu acest aspect; faptul că festivitățile, în ansamblul lor, s-au menținut la nivelul celebrărilor liturgice și al ceremoniilor oficiale făcea cu atât mai necesară, pentru înțelegerea justă a evenimentului, evocarea prealabilă a fundalului său monahal. Așa cum am spus, anunțate întâi pentru sfârșitul lunii mai, manifestările oficiale au fost amânate pentru sfârșitul lui iunie. Însă deja cu două luni și jumătate înainte, poporul Greciei participa cu o fervoare care pentru el e tradițională la adunări liturgice și de rugăciune, la procesiuni și la diferite celebrări destinate să marcheze mileniul Sfântului Munte (*Aghion Oros*). Sfinția Sa Patriarhul Athenagoras a părăsit Istanbulul cu trenul în 18 iunie la orele 17.30, în fruntea unei mari delegații a Patriarhatului ecumenic.¹ Salutat a doua zi dimineața la Aléxan-

¹ Menționăm printre membrii delegației pe E. S. Meliton, mitropolit de Heliopolis, E. S. Iakovos, mitropolit de Derkon, E. S. Dorotheos, mitropolit de Prinkiponisson,

droupolis de P. S. Chrysostomos, arhiepiscop al Atenei și primat al Greciei, el s-a imbarcat pe o navă a marinei regale elene care l-a condus la Muntele Athos unde, trei zile mai târziu, primea pe conducătorii și reprezentanții Bisericilor ortodoxe locale, pe delegații diferitelor Biserici, confesiuni și organisme creștine internaționale, pe invitații și gazdele oficiale ale aniversării, precum și o mare mulțime de pelerini și de vizitatori. (Deja foarte numeroasă, dată fiind atracția cvasifolclorică pe care o stârnește în Răsărit sărbătoarea religioasă, această mulțime a crescut încă, după spusele organizatorilor, datorită amânării momentului aniversar, depășind cu mult previziunile inițiale legate de transport, cazare, probleme materiale.)¹ Biserica Catolică, în mod oficial invitată de Fanar la nivel de Secretar de Stat, delegase trei reprezentanți ai unor mari ordine monahale și religioase: P. Dom Benno Gut, Abate Primat al Benedictinilor, P. Dom Bosco, Asistent General al Ordinului Fraților Predicatori,

E. S. Iakovos, mitropolit de Filadelfia, E. S. Maximos, mitropolit de Stavropoleos, rector al Academiei teologice din Halki, precum și alți membri ai clerului Patriarhatului.

¹ „Logistica operațiunii Mileniu“, dacă ne e permisă expresia, a fost asigurată de Comitetul Mileniului (unul dintre responsabili săi fiind P.S. Spyridonos, mitropolit de Rhodos) în colaborare cu Oficiul grec pentru turism, cu agenții de voiaj și cu Armata regală elenă (care puse la dispoziție detașamente de geniu, un parc de jeepuri, o șalupă pentru debarcări, un elicopter, detașamente pentru onoruri). Exprimăm aici recunoștința noastră organizatorilor festivităților, în primul rând P.S. Spyridonos, mitropolit de Rhodos și asistentului său, Mgr. Apostolos. Oaspeții străini vor păstra de asemenea amintirea amabilei eficacități a profesorului D. Tsakonas.

P. Albert Rock, reprezentant al Generalului Franciscanilor. Erau de asemenea prezenți: P. C.-J. Dumont, o.p., director al Centrului de studii „Istina”, Dom Olivier Rousseau de la Chevetogne, Dom Êm. Jungelausen de la Niederalteich, P. van der Alst, s.a. de la Ierusalim, P. Mateos, s.j. de la Institutul oriental din Roma, P. L. Stephanou etc. Delegația Bisericii Armenilor (de ascultare Etehmiadzine) avea în fruntea sa pe F. S. Patriarhul Snor Kaloussian (Istanbul), în vreme ce Biserica coptă din Egipt era reprezentată de Mon-seniorul Schenoutti, episcop al Patriarhatului copt al Alexandriei, însoțit de alți doi delegați. Din partea Bisericii anglicane participau episcopul de Gibraltar și Rev. Findlow de la Atena. Dr. Franklin Clark Fry, președinte și Dr. Visser't Hooft, secretar general reprezentau Consiliul Ecumenic al Bisericilor. Bisericile lutherane din Germania și din Finlanda trimiseseră de asemenea delegați oficiali. Îi amintim de asemenea pe cei trei membri ai comunității de la Taizé (dintre care Fr. R. Schutz, prior), foarte remarcați în veșmintele lor albe și amical întâmpinați. Fuseseră de asemenea invitate personalități științifice și ecumenice: profesorii Pertusi (Universitatea Catholică din Milano), Heiler, Benz, Straub, Schne-melcher (Germania) etc.

Faptul major al festivităților rămâne totuși prezența la Sfântul Munte, alături de Patriarhul ecumenic, a numeroși conducători ai Bisericilor ortodoxe locale, în special a Patriarhilor Bisericilor din Europa de est. De mai multe secole, într-adevăr, nu mai avusese loc o asemenea întâlnire; cu toată moderația cuvenită în aprecierea evenimentului (nu a fost prevăzută nici o ordine de zi, delicatul sistem al autocefaliilor necesitând o

comportare foarte suplă), ni se pare legitim să sperăm că întâlnirea va aduce roade în viitorul imediat. Se aflau la Sfântul Munte, în fruntea delegațiilor lor: F.S. Patriarhul Benedictos al Ierusalimului, F.S. Patriarhul Gherman al Serbiei, F.S. Patriarhul Justinian al României, F.S. Patriarhul Chiril al Bulgariei, F.S. Chrysostomos, Arhiepiscop al Atenei și Primat al Greciei, F.S. Arhiepiscopul Porphyrios al Muntelui Sinai, E.S. Arhiepiscopul Paul al Finlandei. Patriarhii Alexandriei, Antiohiei, Rusiei, Arhiepiscopul Ciprului și Mitropolitul Cehoslovaciei erau reprezentați prin delegații la rang de mitropoliți. (Delegația rusă era formată din E.S. Nicodim, pe atunci Arhiepiscop de Rostov și de Iaroslav, actualmente Mitropolit de Minsk; E.S. Mitropolitul Antonie Bloom, exarh ad-interim al Patriarhatului Moscovei în Europa occidentală, E.S. Episcopul B. Saratov și P. arhiereu V. Borovoi, fost reprezentant al Bisericii din Rusia pe lângă Consiliul Ecumenic al Bisericilor și observator oficial la prima sesiune a Conciliului Vatican II.)

Îmbarcarea pentru Athos a principalelor delegații a avut loc vineri 21 iunie la orele 14, în portul Pireu. Exact în acel moment sosea vestea alegerii, la Roma, a Papei Paul al VI-lea și, pe vaporul care se îndrepta spre Sfântul Munte, numele noului Papă răsună, trecînd de la un grup la altul, într-o mulțime de limbi... A doua zi în zori ancora era coborîtă în portul Athosului, Daphne.

Chiar celor care au bucuria să cunoască deja Athosul, o nouă apariție a Sfântului Munte le cuprinde sufletul, dăruindu-le parcă, în înalta și senina lui frumusețe, o nouă comunicare a ființei profunde a lucrurilor. Frumusețea te încer-

cuieste într-adevăr aici, te împresoară cu nenumărate splendori, nereductibile doar la frumusețea peisajului (cu toate că, la drept vorbind, Athosul e aproape singurul loc care mai păstrează o prețioasă fărîmă a anticei Hellade, „crîng sacru, zumzînd la ceasul amiezii“); lumina și tăcerea sînt parte decisivă din această frumusețe, partea duhului. Iar așezările monahilor, de la puternicile edificii ale mînăstirilor cenobitice pînă la mărunta chilie, atrag ochiul nu ca un lucru pe care privirea se oprește, ci ca un centru de unde se înalță și se revarsă armonia.

Era totuși necesar ca oaspeții să debarce, primiți pe țărm cu onoruri militare. Ei au luat apoi loc, după un protocol atent studiat, în jeepurile armatei elene, iar convoiul, precedat de motocicliști, s-a îndreptat spre Karyes: festivitățile athonite începeau. Se cuvine probabil să relatăm acum care a fost desfășurarea lor exterioară. Nu ignorăm faptul, deja menționat de altfel, că organizarea festivităților a fost tributară mai multor instanțe diferite și, ca atare, unor concepții diferite. Dacă, pe deasupra, ne gîndim (și trebuie să ne gîndim) la foarte serioasele dificultăți materiale pe care le stîrnește în mod inevitabil o serbare de masă într-un colț de pămînt unde totul e conceput pentru o face imposibilă, vom fi înțeleși (și uitați) îndată imperfecțiunile de detaliu, cele cîteva momente dificile cînd te simțeai copleșit. Se prea poate însă ca tocmai ele să implice date în mod special revelatoare: ne va fi oare îngăduit să reținem cîteva? Exisă momente cînd sîntem confrunțați, într-un înalt grad de evidență, cu cele două curente (sau mentalități) care domină în mod tradițional creștinătatea răsăriteană (pentru a nu spune creștinătatea pur și

simplicu): un curent de splendoare exterioară și de emfază, cel al curții imperiale; un curent (un spirit mai degrabă) de despuiere eschatologică și de simplitate interioară, cel al vieții monahale. Cum un termen mediu nu poate oferi „soluție“ acestei tensiuni, istoria Bisericii cunoaște, propriu-zis, alternanțe ale celor două și aici se înscriu rațiunile ascunse ale multor perioade complexe din viața ei. Or, în mod destul de paradoxal, serbările athonite păreau că vor să impună cu orice preț tendința „magnificență“ în dauna celeilalte, pe cînd realitatea însăși a terenului ar fi sugerat (dacă nu ar fi cerut), dimpotrivă, sobrietate și reculegere; în consecință „stilul“ de ansamblu al întîlnirii a avut cîteodată de suferit...

La Karyes, „capitala“ Sfîntului Munte, patriarhii, demnitarii ecleziastici, delegații și oaspeții au fost cordial salutați de membrii delegației Patriarhatului ecumenic și de oficialitățile Athosului. Convoiul s-a îndreptat spre biserica Protaton unde a fost intonată doxologia. A urmat o scurtă recepție la reședința Adunării monahale: S.S. Patriarhul Athenagoras a primit personal pe oaspeți și s-a întreținut cu fiecare. După-amiaza, înainte de vecernie, au fost vizitate împrejurimile Karyesului. La orele 18, începea frumoasa slujbă de noapte. A doua zi, duminică 23 iunie, două alte nave aduceau mulțimi de pelerini și vizitatori veniți să participe la ceremoniile liturgice ale zilei. La orele 10, în străluciri de aur și în revărsare de podoabe bizantine, cortegiul solemn al episcopilor și al patriarhilor cobora scara reședinței pentru a intra în biserica vecină, Protaton unde, împreună, au celebrat liturghia. A fost momentul de percepție vie a sensului sărbătorii, sens a cărui gravitate nu a așteptat de-

sigur mileniul pentru a fi sesizată, dar care totuși devenea în acel moment de o pregnantă actualitate. Trebuie să recunoaștem liturghiei bizantine această însușire: în ea, ordinea liturgică își află realizarea exemplară; ea aspiră neconștient să semnifice recapitularea Bisericii, a întregii creații în Christos cel viu. Ea e purtată de o mișcare a duhului, de o îndrăzneală și de o familiaritate a credinței care despoaie de strălucire fastul material — biete simboluri transfigurate prin exaltarea tainei lui Dumnezeu! — și care se grăbesc să atingă momentul când, înainte de comuniunea dăruită prin împărtășirea din Potirul mistic, Biserica se manifestă ea însăși drept comuniune în iubirea și adevărul Capului ei. Este momentul când capii Bisericilor locale sint pomeniți în unitatea Bisericii universale, conform unei ordini stabilite deja de primele sinoade ecumenice. Erau astfel oferiți „anamnezei” Domnului: „Întii pomenește, Doamne, pe Patriarhul nostru Athenagoras al Noii Rome, pe Patriarhul Christophoros al Alexandriei, pe Theodosie al Antiohiei, pe Benedictos al Ierusalimului, pe Alexis al Moscovei, pe Gherman al Belgradului, pe Justinian al Bucureștilor, pe Chiril al Sofiei, pe Arhiepiscopul Chrysostomos al Atenei...” Iar, de această dată, erau aproape toți aici, împreună, vizibil reuniți. Nu toți cu toate acestea. Ascultându-l pe diacon rostind: „Noua Romă”, gândul nu se îndrepta oare către referința ei implicită, către Roma „cea veche”, prezentă numai prin absență? Nu vom scruta niciodată îndeajuns orizontul eclezialogic cuprins în această simplă pomenire liturgică, nu vom pleca niciodată destul auzul la chemarea ei de a reface deplinătatea Bisericii, în suferință de o parte și de alta. S.S. Patriarhul

Athenagoras a subliniat de altfel, în predica sa, forța spirituală, pilda de curaj și umilință propuse de viața monahală tuturor truditorilor lumii. (Vom menționa că la această liturghie erau de asemenea prezenți regele Paul al Greciei și prințul moștenitor Constantin.) O mare masă a fost oferită apoi la reședința monahală. Seara, după vecernia slujită la biserica schitului Sfântul Andrei (în prezent sediu al școlii Athoniada), a urmat imbarcarea la Daphne pentru Marea Lavră. În biserica unde odihnește Sfântul Atanasie, ceremoniile mileniului și-au atins punctul culminant. Liturghia a fost celebrată (tot în prezența regelui și a prințului moștenitor), fiind urmată de rugăciuni la mormintul Sfântului. La vremea mesei, austeră trapeză acoperită cu fresce de la începutul secolului al XVI-lea (operă a iconografului Teofan aparținând școlii cretane, din a cărei linie descinde, în parte, El Greco) s-a dovedit prea strîmtă pentru mulțimea oaspeților. (Ne vom aminti de monahul însărcinat cu lectura zilei care, de la înălțimea catedrei sale, a citit netulburat, urmînd întregul ritualul prescris, „Viața celui între sfinți, Părintelui nostru, Atanasie al Sfântului Munte” ea și cum, în jurul lui, liniștea și ordinea monahală ar fi domnit — ceea ce nu era tocmai cazul.) Ceremoniile oficiale luau astfel sfîrșit. Delegațiile română, rusă, sîrbă și bulgară au rămas cîteva zile încă pe Sfîntul Munte pentru a lua legătura cu minăstirile lor și pentru convorbiri cu Patriarhul ecumenic. S.S. Athenagoras sosea la Pireu în 30 iunie; primit cu onorurile datorate unui șef de stat, el își începea vizita oficială în Grecia. De la Athos celelalte delegații plecau spre țările lor via Salonic.

Dacă ni s-ar cere să tragem un fel de concluzie a acestor zile — care nu au avut, precizăm, nimic din caracterul unei deliberări cu program dinainte fixat — am reține trei puncte:

1. Pentru prima oară după aproape o jumătate de secol de istorie agitată și deseori dură pentru țările ortodoxe ale Europei centrale și de est, contactul între minăstirile ne-elene ale Athosului și Bisericele de origine a fost formal restabilit. Trebuie să fim recunoscători S.S. Patriarhului ecumenic, a cărui inițiativă susținută cu o îndelungată răbdare a dus la acest prim moment de întâlnire; regenerarea Sfântului Munte și un nou ciclu al duratei sale și-ar putea afla, mai târziu, în el punctul de pornire. Ca și pînă acum, ne vom formula cu mare prudență reflecțiile legate de viitor: prea multe condiționări ecleziastice și extra-ecleziastice sînt în joc în acest domeniu, mentalitățile cristalizează încă prea ușor în jurul unor mituri nemărturisite ca să nu ne dăm seama de complexitatea problemei. Doar o acțiune metodică, susținută poate fi de dorit: consultări între diferitele părți interesate, o confruntare a punctelor de vedere ar izbuti, foarte probabil, să elimine caracterul empiric, de aici înainte inadecvat, în ce privește căutarea unei soluții comune pentru problema athonită.¹

2. Această acțiune nu ar fi de altfel, repetăm, decît o etapă spre confruntarea ecleziologică pe care întâlniri precum cea de la Athos o arată drept necesară și pe care o pregătesc mai mult sau mai puțin direct. Va trebui să recunoaștem la un mo-

¹ Să remarcăm acest cuvînt al F.S. Patriarhului Justinian al României: „Biserica Ortodoxă nu înțelege să dea sărbătorilor mileniului înțelesul unui prohod pentru Sfîntul Munte!”

ment dat că, pentru a-și manifesta plenar substanța, ecleziologia ortodoxă are să își pună în mod decis problema din care decurg aproape toate celelalte probleme ale sale: ne referim la prea radicala ei concepție despre autocefalie. Ar fi la fel de legitim să inversăm termenii și să presupunem că lipsa relațiilor constante și a legăturii organice între Bisericele locale a fost în mare parte responsabilă pentru radicalizarea acestui sistem care a devenit practic astăzi un dat tot atît îndepărtat de ecleziologia tradițională a Răsăritului pe cît este centralismul excesiv (juridic, nu sacramental) pe care, la origine, el voia să îl contrabalanseze. (Se va fi remarcat complementaritatea cu actuala căutare a Bisericii Catolice unde, printr-o asumare a realității conciliare, „centrul” se străduiește să atingă plenitudinea concretă a Bisericii.) Dincolo de starea actuală a lucrurilor, punctul de echilibru ar putea fi dat, ni se pare, numai de un „sinod permanent panortodox”, mai eficace decît orice altă formulă ce ar putea fi luată astăzi în considerare. Agențiile de presă anunțau că, cincisprezece zile după festivitățile Athosului, S.S. Athenagoras declara, în 11 iulie, la Rhodos: „s-a hotărît ca aici să își aibă în curînd sediul o comisie permanentă panortodoxă care să studieze problemele creștine și să aibă sarcina de a promova unitatea Bisericilor”.

3. Chiar fără a-și propune explicit această ținută, un mare eveniment monahal nu poate să nu propună un spor de conștiință ecumenică celor care reflectează, care se roagă și suferă pentru o limpede manifestare a unității între Biserica Ortodoxă și Biserica Catholică. În timpul manifestărilor ecleziale de la Athos am avut deseori dovada acestui fapt; spiritelor lucide, cel puțin,

li s-a impus conținutul lor profund, anume extrema apropiere — pînă la identitate — a celor două Biserici. Iată evidența pe care se grefează, de altfel, sentimentul straniu al unei apropieri ecumenice care — nefiind atît de construit între cele două Biserici, ci de acceptat *în interiorul* fiecăreia din ele — abia de și-a început totuși drumul. Paradoxul ce domină *în secreto* relațiile între Bisericile catolică și ortodoxă este în fond acela că ele rămîn *una* în separație și că vor să-și trăiască separat această unitate. Nu unitatea lor, de nedesființat, e oare cea care face psihologic dificilă întîlnirea celor ce se complac, într-un fel sau altul, în atmosfera separației, refuzînd să recunoască *hic et nunc* realitatea unității? Din acest refuz decurge condiția unei „întoarceri“ (care, în ciuda evidențelor, continuă să fie pusă celuilalt): fie „la Roma“ (dar cît timp se mai poate oare contesta că Biserica de Răsărit e, fără ruptură, Biserica lui Christos, a Apostolilor, a Părinților?) fie „la Ortodoxia dinaintea schismei“ (dar vom continua oare să ignorăm că aceeași Ortodoxie e asumată și prelungită sub forme legitim diferite de Biserica Catolică Romană?). Pentru a ne spune gîndul ultim, în lumina spiritului monahal care ne-a convocat aici, această dublă atitudine se leagă de una și aceeași diversiune de la actul esențial: a recunoaște în ce măsură e urgent și capital ca dialogul între cele două Biserici să fie reluat la nivelul lui prim — anterior chiar contingentelor unui conciliu ecumenic, care nu reprezintă decît timpul său vizibil —, la nivelul realităților Bisericii (succesiune apostolică, taine, tradiție liturgică și spirituală comună) prin care Răsăritul și Apusul

vorbesc aceeași limbă înainte chiar de a o recunoaște explicit. A întrupa tăcuta fidelitate față de acest „realism ecumenic“: iată care ni s-a părut a fi mesajul Muntelui Athos la ceasul de împlinire a mileniului său.

Deir-el-Harf (Liban), 2-5 august 1963

*[Raport către S.S. Patriarhul
ecumenic Athenagoras
asupra Congresului de studii:
„Mileniul Muntelui Athos“
3-6 septembrie 1963, Veneția]*

Sfinția Voastră,

Subsemnatul, arhimandrit André Scrima, delegat de Sfinția Voastră să particip la Congresul de studii consacrat mileniului athonit (Veneția, 3-6 septembrie 1963), cerîndu-vă părintească binecuvîntare, am onoarea să supun Sfinției Voastre și Sfîntului Sinod ce vă înconjoară următorul raport.

**1. Preliminarii:
inițiative și organizarea Congresului**

Apropierea aniversării Marii Lavre a început să fie semnalată în Occident încă din primăvara anului 1958. Acest eveniment interesa mediile ecumenice, organisme savante și, bineînțeles, cercurile monahale unde, trebuie să spunem, conștiința unei fraternități de viață și de har cu Răsăritul creștin a rămas mereu vie. Monahii din Occident au fost, de altfel, cei care au luat inițiativa de a aduce, cu ocazia marelui jubileu, mărturia venerației și a respectului lor, mărturie în care se îmbinau spiritul monahal, munca științifică, căutarea ardentă a unității creștine. Mo-

nahii benedictini de la Chevetogne (minăstire benedictină din Belgia, al cărei efort dezinteresat și de o excelentă calitate pentru apropierea între Orient și Occident nu mai are nevoie de laude) au adresat o circulară confrăților lor, chemîndu-i să celebreze mileniul întemeierii athonite. „Acest mare și sfînt monah, Atanasie Athonitul“, spunea circulara, „a fost una dintre gloriile Sfîntei Biserici, una și nedespărțită; prin urmare, catolici și ortodocși putem să ne unim fără șovăială, ca niște adevărați frați pentru ca, împreună, să aducem un omagiu de venerație și de recunoștință acestui admirabil patriarh al Sfîntului Munte“. Primele sugestii referitoare la manifestările destinate să marcheze celebrarea mileniului propuneau: 1. introducerea sărbătorii Sfîntului Atanasie Athonitul în calendarul benedictin; 2. publicarea unor volume de texte diverse („Mélanges“) asupra monahismului răsăritean și a relațiilor sale cu cel apusean; 3. organizarea unui congres de studii. Cum era de așteptat, apelul a stîrnit un larg ecou, cu mult dincolo de limitele stricte ale ordinului benedictin. În ce privește congresul proiectat, una dintre cele mai prestigioase instituții de promovare culturală și umană din Italia, Fundația Giorgio Cini din Veneția a oferit cadrul, de o frumusețe clasică și de o eficacitate modernă, al Centrului său de Studiu al Culturilor și Civilizațiilor, situat pe insula San Giorgio Maggiore. A fost constituit un comitet de conducere a Congresului avînd următorii membri: Dom Benno Gut, Abatele Primat al Ordinului Benedictin; P. Théodore Minisci, Arhimandrit al fostei minăstiri bizantine de la Grottaferrata, dl Angelo Spanio, Președintele Fundației Giorgio Cini.

Comitetul de organizare era format din: Dom Germano Lustrissimi, superiorul mînăstirii San Giorgio, Veneția, Dom Olivier Rousseau de la mînăstirea Chevetogne și profesorul Agostino Pertusi de la Universitatea Catolică din Milano, director la Institutului *Venezia e l'Oriente* al Fundației Cini. Prin grija acestui comitet au fost invitați participanții la congres și au fost stabilite liniile principale ale programului său. (Fiind invitat personal să iau parte la lucrări, am prezentat o comunicare cu titlul „Réflexions sur la fonction et les rythmes de la tradition athonite“.)

Comitetul de organizare s-a adresat Sfinției Voastre la începutul anului 1963, făcîndu-i cunoscută activitatea sa și solicitîndu-i în același timp onoarea ca la ședințele congresului să fie prezent un delegat al Patriarhatului Ecumenic. E.S. G. Urbani, Cardinal al Veneției (care a urmat în acest scaun Papei Ioan al XXIII-lea) a acceptat să patroneze congresul și a propus ca el să aibă loc la începutul lunii septembrie, ceea ce ar fi permis unui mare număr de părinți și de observatori la Conciliul Vatican II să asiste la lucrări (se știe că Papa Ioan al XXIII-lea fixase începutul celei de-a doua sesiuni a Conciliului pentru 8 septembrie 1963). Menționăm iarăși dorința, viu exprimată la acea dată, a Cardinalului Milanului, Giovanni-Battista Montini (actualul Papă Paul al VI-lea) de a participa la congres.

În 2 septembrie 1963, aflîndu-mă la sediul Tronului Ecumenic, Sfinția Voastră a binevoit să îmi încredințeze mandatul de a o reprezenta la congres și de a duce participanților mesajul său de salut și de apostolică binecuvîntare.

2. Lucrările congresului

Ședința inaugurală a avut loc la 3 septembrie, începînd de la orele 9.30. După discursurile de întîmpinare rostite de mai multe oficialități italiene, fiind invitat să mă adresez eu însumi congresului, am prezentat mesajul Sfinției Voastre, însoțindu-l de cîteva cuvinte introductive:

„Nu vreau să trec sub tăcere emoția cu care iau cuvîntul pentru a aduce acestei întruniri mesajul și binecuvîntarea S.S. Patriarhului ecumenic Athenagoras. Aș îndrăzni să vorbesc chiar despre o bucurie gravă dat fiind caracterul excepțional, mi se pare, al acestei întîlniri. Excepțională e, într-adevăr, aniversarea unui mileniu cu care avem privilegiul de a fi contemporani. Cu două luni în urmă ne aflam pe Sfîntul Munte, alături de mulți dintre cei care onorează adunarea de față, pentru a celebra prin rugăciune liturgică și de mulțumire roadele spirituale ale unui mileniu de viață monahală. Organizatorii acestui congres aduc astăzi ceremoniilor athonite fericitul și necesarul complement al unei sesiuni de studii. Faptul mi se pare demn de reمارcat fiindcă el evocă acea mediere culturală de care o tradiție spirituală are deseori nevoie pentru a fi explicitată, pentru a fi transpusă întrucîtva în termeni de cultură în scopul de a îmbogăți sau chiar de a înnoi astfel spiritul unei epoci. În schimb, faptul că reuniunea are loc la Veneția mi se pare mai puțin excepțional; dar cît de revelator totuși! Mai puțin excepțional fiindcă istoria Veneției și istoria Bizanțului au fost mereu strîns legate, prin linii convergente ori contrastante, reconciliate totuși în acel proiect spiritual superior care răscumpără istoria. Nu

trebuie oare spus în ce măsură Veneția rămîne un fel de *hinterland* al Muntelui Athos? Atunci cînd tăcerea athonită — acea tăcere esențială alcătuită din rugăciune contemplativă, din reculegere interioară și dintr-o pace ce depășește înțelegerea — a voit să se exprime, ea a făcut-o deseori prin intermediul Veneției; e de ajuns să menționăm aici numele *Filocaliei*, document capital al tradiției răsăritene, tipărit la Veneția în 1782, pentru a înțelege datoria de recunoștință a Răsăritului creștin față de Veneția.

Sentimente asemănătoare, cred, au inspirat pe S.S. Patriarhul Athenagoras atunci cînd a binevoit să adreseze acestui congres mesajul pe care îl voi citi acum.

„Aflăm cu o deosebită bucurie faptul că se va reuni în curînd la Veneția un congres internațional de studii consacrat mileniului Muntelui Athos, prilej de comuniune a Orientului și a Occidentului. Salutăm această inițiativă din care e de așteptat să rezulte o îmbogățire științifică și totodată spirituală. Alături de rolul său istoric și cultural, Sfîntul Munte nu ne oferă oare un semn de curaj spiritual, de iubire fraternă și de unitate creștină întemeiată pe unirea sufletelor în Dumnezeu cel viu? Fie ca exemplul acestei tradiții să rămînă mereu viu și fie ca cei ce lucrează pentru a o face cunoscută și înțeleasă să găsească, pentru efortul lor, răsplata și mulțumirea meritate.

Sîntem fericiți să putem fi reprezentați cu acest prilej de arhimandritul Patriarhatului, P. André Scrima căruia îi încredințăm mesajul nostru, precum și mandatul de a vă transmite binecuvîntarea noastră apostolică și părintească.”

Comunicările ce au urmat s-au situat, toate, la un nivel înalt și, acoperind diferite aspecte ale realității athonite, au stîrnit toate atenția unui auditoriu tot atît de competent pe cît era de numeros. Parcurgînd programul, se simțea poate o anume preponderență a temelor ținînd strict de istorie, în vreme ce Sfîntul Munte ar trebui să ducă gîndul mai cu seamă spre spiritualitate și teologie; atmosfera de ansamblu a lăsat totuși impresia unui echilibru fericit între cele două direcții. Sesiunea de comunicări a fost inaugurată de D-ra Sophia Antoniadis, directoarea Institutului elen de Studii bizantine; ea a trasat pe scurt viața prietenului și protectorului Sfîntului Atanasie, împăratul Nichifor Focas căruia mentalitatea populară elenă îi conferă măreția unei figuri de legendă. Expunerea profesorului Paul Lemerle (Sorbona) a fost o probă de minuțioasă erudiție: la capătul unei anchete asupra celor două versiuni ale vieții Sfîntului Atanasie (Pomijalovskij și Petit), mai multe detalii din biografia fondatorului athonit au fost definite cu o sporită precizie. Abatele J. Décarreaux a tratat cu mult talent o temă interesantă: „De la monahismul prim la monahismul athonit”. El a pus în evidență cîteva constante ale tradiției monahale răsăritene. Conferința P. Alphonse Raes s.j., prefect al Bibiloteicii Vaticane, despre „Cărțile liturgice grecești tipărite în Veneția” a redat viață, cu o perfectă stăpînire a temei, unui capitol important al relațiilor între Veneția și creștinătatea greacă. Dom Jean Leclercq (Abbaye de Clervaux) a vorbit despre „Influența răsăriteană în monahismul benedictin al Evului Mediu”, temă ce a reamintit rolul monahilor, ei fiind „ultimii care au acceptat separarea, primii

care au refăcut uniunea" prin schimburile culturale și spirituale ale Evului Mediu. Profesorii M. Chatzidakis (director al Muzeului Benaki, Atena) și P. M. Mylonas (Academia de Arte Frumoase, Atena) au tratat despre arta athonită (iconografie și arhitectură); însoțite de excelente diapozitive, expunerile lor au fost în mod special aplaudate. Comunicarea profesorului A. Pertusi (Universitatea catolică din Milano) cu titlul: „Monahi benedictini și mînăstiri italiene la Muntele Athos în timpul Evului Mediu timpuriu" va constitui probabil o contribuție prețioasă la studiul istoriei athonite fiindcă, pentru prima oară, prezența la Sfîntul Munte a călugărilor și a centrelor monastice occidentale, altele decît cel celebru al benedictinilor amalfitani, a fost limpede stabilită. Subiectul dezvoltat de P. E. Lanne (rector al Colegiului grec de la Roma): „Interpretarea palamită a viziunii Sfîntului Benedict" s-a referit la un loc teologic controversat, cel al „vederii lui Dumnezeu"; sprijinindu-se pe texte judicioase alese, conferențiarul a scos în evidență convergența isihastărilor athoniți și a primilor comentatori occidentali (printre care Papa Grigore cel Mare) în ce privește teofania contemplată de patriarhul monahilor din Occident. Sub titlul „Reflexii despre funcția și ritmurile tradiției" ne-am străduit să facem o expunere sintetică a spiritualității athonite și a teologiei subiacente, cu degajarea liniilor lor de forță: raportul har-libertate ca parte integrantă a tradiției rugăciunii contemplative; aprofundarea problematicei celor șapte sinoade ecumenice; sensul paternității spirituale. Cercetarea ritmului lor de manifestare în viața Bisericii de Răsărit ne-a permis să subliniem

funcțiunea de universalitate și de unitate ce reține monahismului athonit. Ultima comunicare, cea a profesorului H. Alivisatos (Universitatea din Atena) referitoare la „Starea actuală a Muntelui Athos" a dat posibilitatea de a întrezări complexitatea problemelor pe care le are de înfruntat orice efort de restaurare a vieții monahale la Sfîntul Munte. (Menționăm că, alături de comunicările principale, în genere urmate de discuții, au fost de asemenea prezentate scurte intervenții.)

Înainte de a-și încheia lucrările, congresul a trimis telegrame de omagiu S.S. Papei Paul al VI-lea și S.S. Patriarhului ecumenic Athenagoras I. Textul telegramei adresate Sfîntiei Voastre era următorul: „Congresul aghioritic Veneția, viu recunoscător pentru simpatia și încurajările Sfîntiei Sale Patriarhul Athenagoras primește prin intermediul Monseniorului André Scrima, exprimă Sfîntiei Sale mulțumiri și profundă grațitudine." În numele papei Paul al VI-lea, Cardinalul Urbani mi-a încredințat pentru Sfîntia Voastră medalia oficială a întronării Papei la 30 iunie 1963.

Cuvintele finale au fost rostite de E.S. cardinalul Urbani. Omagiul pe care l-a adresat Sfîntului Munte al Athosului, „stîncă întemeiată pe piatra unică, Christos" a avut caracterul unei adevărate înălțări spirituale, încununată de rostirea, pentru care asistența s-a ridicat în picioare, a foarte frumoasei rugăciuni eucharistice din *Didachie*. Membrii Congresului s-au despărțit cu sentimentul de a fi participat la o „muncă de în-sămînțare" în vederea unei recolte viitoare ce va sluji poate, într-o zi, la plămădirea pîinii în același timp vechi și noi a deplinei comuniuni între Orientul și Occidentul Bisericii lui Christos.

3. Concluzii

Putem afirma fără teama de a ne înșela că acest congres venețian a constituit o frumoasă reușită atît în plan științific, cît și prin ambianța de fraternitate pe care a știut să o asigure, altfel spus, prin simțul și prin roadele sale ecumenice.

1. Lucrările congresului au arătat, o dată mai mult, profundul interes de care se bucură tradiția răsăriteană în rîndul publicului savant și religios din Occident. Fapt remarcabil, interesul obiectiv și științific nu exclude dorința unei actualizări a acestor valori de viață provenite din Răsărit. Așa cum am spus în alocuțiunea inaugurală, e necesar să găsim calea adecvată pentru a transpune și a integra, în termeni asimilabili astăzi, un patrimoniu mereu prezent sub forma sa implicită. În această privință, întîlnirea de la Veneția poate fi considerată ca un început exemplar — vom reveni asupra temei ceva mai tîrziu. Dar, înainte de toate, ar trebui menționate zelul, competența și devotamentul celor care au contribuit cel mai mult la succesul reuniunii: P. Germano Lustrissimi, superiorul minăstirii San Giorgio, Veneția, secretar al congresului, care s-a pus la dispoziția participanților cu o generozitate și cu o abnegație admirabile; P. Dom Olivier Rousseau și P. Dom Irénée Doens de la minăstirea Chevetogne (Belgia); experiența lor ecumenică și excelenta cunoaștere a monahismului răsăritean au contribuit mult la reușita congresului; în sfîrșit, profesorul Agostino Pertusi de la Universitatea Catolică din Milano (distingă odinioară prin Cardinalul Montini, actualul papă Paul al VI-lea) și director al secției *Venezia e l'Oriente* al Fundației Cini, specialist în istoria

relațiilor între Athos și Occident, care a fost adevărata verigă de legătură a congresului. De aceea, cu toată smerenia, îmi permit să supun Sfinției Voastre și Sfîntului Sinod care vă înconjoară propunerea de a acorda persoanelor menționate, în primul rînd E.S. Giovanni Urbani, Cardinal al Veneției, crucea de aur a mileniului Sfîntului Munte, în semn de mulțumire și de recunoștință din partea Patriarhatului Ecumenic pentru eforturile depuse cu acest prilej.

2. Dimensiunea ecumenică a congresului de la Veneția a dominat de la un capăt la altul toate manifestările sale și i-a conferit astfel o importanță deosebită. Mesajele trimise de Sfinția Voastră și de S.S. Papa Paul al VI-lea, darul unei icoane a Sfîntului Atanasie, oferită de către Papă congresului, telegramele adresate Sfinției Voastre și S.S. Papa la sfîrșitul lucrărilor, prezența E.S. Cardinalul Urbani, a E.S. Episcopul Balthasare al Ravennei, a altor episcopi și prelați catolici, faptul că reuniunea a avut loc cu puțin timp înainte de deschiderea celei de-a doua sesiuni a Conciliului Vatican II, toți acești factori constituie tot atîtea auspicii favorabile și, într-un fel, preludiul evenimentelor ecumenice, importante și pozitive, care trebuiau într-adevăr să urmeze curînd. Cardinalul Urbani, ca și Episcopul Balthasare m-au rugat să comunic Sfinției Voastre invitația lor insistentă și călduroasă de a le vizita orașele (Veneția și Ravenna) atît de strîns legate de istoria Bisericii răsăritene. Vor fi totodată fericiți să salute pe membrii Sfîntului Sinod al Tronului ecumenic care ar fi în trecere prin aceste două orașe.

3. Am menționat mai sus caracterul exemplar al congresului de la Veneția în ce privește

perspectivele deschise pentru colaborarea între Orientul și Occidentul creștin. Într-adevăr, numai munca în comun a ortodocșilor și a catolicilor ar putea pune în evidență, prin confruntări fraterne și competente, profunda convergență a tradițiilor lor, punctele de doctrină ce se află încă în litigiu, dar și complementaritatea valorilor lor spirituale și unitatea sacramentală indestructibilă a celor două Biserici. Un asemenea efort ar răspunde de altfel așteptării, aspirației incontestabile a lumii actuale de a vedea Biserica ieșind din îngustările ei accidentale și regăsindu-și suflul universal. Întâlnirea de la Veneția, oricât de modest ar fi fost în această privință discursul ei, a deschis în mod limpede o cale de lucru și de colaborare. Ar trebui adăugată aici încă o considerație. În momentul în care activitatea ecumenică tinde să devină, cel puțin în Occident, aproape o instituție și să depindă de anumite organisme oficiale, este mai mult ca oricând necesar să înmulțim contactele și dialogul viu pentru ca să se poată produce, de la bază, o mutuală cunoaștere și o osmoză veritabilă. Sîntem fericiți să putem afirma că Fondazione Giorgio Cini ar fi onorată să-și ofere cadrul de lucru și facilitățile de cazare pentru orice întâlnire de acest gen: aici ca și pretutindeni, primul pas e cel greu de făcut; sîntem convinși, în ce ne privește, că o atare întâlnire ar putea fi organizată curînd, cu un minimum de efort, de vreme ce congresul de la Veneția a pregătît și spiritele și inimile în acest sens.

Animat de această speranță, închei prezentul raport mulțumind încă o dată Sfinției Voastre și Sfîntului Sinod care vă înconjoară pentru încrederea pe care ați binevoit să mi-o arătați și

exprimîndu-mi totodată filialul și umilul respect în Domnul.

7 decembrie 1963
(arhim. André Scrima)

Bibliografie selectivă

Alături de titlurile deja citate în note, menționăm:

Texte:

Filocalia în ansamblul ei: 12 volume (introduceri, traducere și note de Dumitru Stăniloae). Vol. I: Evagrie, Ioan Cassian, Nil Ascetul, Marcu Ascetul, Diadoh al Foticeei, Isaia Pustnicul. Vol. II și III: Maxim Mărturisitorul. Vol. IV: Talsie Libianul, Isihie Sinaitul, Filotei Sinaitul, Ioan Carpatiul, Avva Filimon, Sf. Ioan Damaschin, Teodor al Edessei, Teognost, Ilie Ecdicul, Teofan Monahul. Vol. V: Petru Damaschin, Simeon Metafrastul. Vol. VI: Sf. Simeon Noul Teolog, Nichita Stithatul. Vol. VII: Teolipt al Filadelfiei, Sf. Grigorie Sinaitul, Sf. Grigorie Palama, Tomul Aghioritic. vol. VIII: Calist și Ignatie Xanthopol, Calist Patriarhul, Calist Angelicude, Calist Catafygiotul, „Metoda Sfintei rugăciuni și atențiuni” atribuită lui Simeon Noul Teolog, „Din viața Cuviosului părintelui nostru Maxim Căvsocalivitul”, „Din viața Sfântului Grigorie, arhiepiscopul Salonicului”, „Din istoria isihasmului în Ortodoxia română”, texte de Vasile de la Poiana Mărilor, starețul Gheorghe de la Cernica etc.

Vol. IX: „Scara” lui Ioan Scărarul, avva Dorothei. Vol. X: Isaac Sirul. Vol. XI: Varsanufie și Ioan. Vol. XII: Isaia Pustnicul.

Primele patru volume au fost publicate la Sibiu între 1946–1948 și reeditate de Ed. Harisma, București în 1992. Volumele V-X au apărut la Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, între 1976 și 1981, volumul XI la Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor în 1990, vol. XII la Ed. Harisma, București în 1991. Din 1997, Editura Humanitas a început reeditarea întregii colecții (din care au apărut primele 9 volume).

Origen, „Filocalia”, în Origen, *Scrieri alese* (partea a II-a), trad. pr. prof. Teodor Bodogae, pr. prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, studiu introductiv și note T. Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., col. „Părinți și scriitori bisericești” 7, 1982.

*

Atanasie cel Mare (Sfântul), *Viața Sfântului Antonie cel Mare*, traducere pr. Prof. D. Stăniloae, în Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri. Partea a doua*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., col. „Părinți și scriitori bisericești” 16, 1988.

Ignatie Brianceaninov (Sfântul), *Cuvînt despre Rugăciunea lui Iisus*, București, Anastasia, col. „Comorile pustiei”, 1996.

Învățăturile starețului Varsanufie către monahi, precedate de învățăturile aceluiași către Nicon, trad. de ierom. Ștefan Nuțescu, București, Anastasia, col. „Comorile pustiei”, 1994.

- Meditații despre Rugăciunea inimii* (culegere de texte paisiene și athonite), București, Anastasia, col. „Comorile pustiei”, 1997.
- Moshu Ioan, *Limonariu sau Livada duhovnicească*, traducere și comentarii de pr. prof. Dumitru Fecioru și pr. prof. Teodor Bodogae, Episcopia Ortodoxă Română Alba Iulia, 1991.
- Nicodim Aghioritul, *Deprinderi duhovnicești*, traducere pr. Constantin Donos, Editura Episcopiei Ortodoxe Alba Iulia, 1995.
- Nicodim Aghioritul (cuviosul), *Carte sfătuitoare pentru paza celor cinci simțuri, a nălucirii și a inimii, și care sunt îndulcirile duhovnicești și chiar ale minții*, versiune diortosită a traducerii românești din 1826, tipărite la Minăstirea Neamț prin osteneala Arhimandritului Dometian, București, Anastasia, col. „Comorile pustiei”, 1999.
- Nicodim Aghioritul, *Slujba, Acatistul și Lauda Sfântului Simeon Noul Teolog*, traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 2002.
- Nil Sorski, *Carte pentru lucrarea minții*, tălmăcire de ieromonahul Calinic de la schitul Prodrumu din Sf. Munte Athos, revizuită de arhim. Paulin Lecca, București, Anastasia, col. „Comorile pustiei”, 1997.
- Paisie Aghioritul, *Pateric athonit*, trad. Florin Stroe, București, Anastasia, col. „Comorile pustiei”, 1995.
- (Cuviosul) Paisie de la Neamț (Velickovski), *Autobiografia unui „stareț” urmată de Viața „starețului” Paisie scrisă de monahul Mitrofan*, Cuvânt înainte: Ierom. Seraphim Rose, Studiu introductiv: Elia Citterio, Prezentare: Tomáš Špidlík, Ediție îngrijită: diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 1996; ed. a II-a revăzută și mult îmbogățită, 2002.
- Paisie de la Neamț (Sfântul), *Cuvinte și scrisori duhovnicești*, vol. I-II, Traducere în limba română de Valentina Pelin, Postfață de Virgil Cândea, Chișinău, Ed. „Tipografiei Centrale”, 1998–1999 (ediție integrală a scrierilor starețului Paisie).
- Paladie, *Istoria lausiacă (Lavsaicon)*, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, București, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1993.
- Patericul, ed. de Episcopia Ortodoxă Română a Albei Iulii, 1990.
- Patericul *Laurei Pecerska*, trad. pr. Gheorghe Roșca, București, Anastasia, col. „Comorile pustiei”, 1995.
- Rocancello, Dario, *Rugăciunea lui Iisus în scrierile starețului Vasile de la Poiana Mărului, cu traducerea integrală a Scrierilor*, traducere: Maria-Cornelia Ică și diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 1996.
- Sbornicul [de la Valaamo 1936]. *Culegere despre rugăciunea lui Iisus*, traducere pr. Gheorghe Roșca, 2 vol., Episcopia Ortodoxă Alba Iulia, f.a. [antologia isihastă de texte și dialoguri adusă în România de Părintele Ioan Kulighin și care a stat la baza Rugului Aprins]
- Siluan Athonitul (Cuviosul), *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei. Însemnări duhovnicești*, Traducere și studiu introductiv: diac. Ioan I. Ică jr, Alba Iulia, 1994, ed. a II-a revăzută și adăugită, Sibiu, Deisis, 1997, ed. a III-a, 2000.
- Simeon Noul Teolog (Sfântul), *Dialoguri teologice și etice. Scrieri I*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr și un studiu de

- ierom. Alexander Golitzin, Sibiu, Deisis, 1998, ed. a II-a, 2001.
- Simeon Noul Teolog (Sfântul), *Cateheze. Scrieri II*, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 1999, ed. a II-a, 2003.
- Simeon Noul Teolog (Sfântul), *Imne, epistole și capitole. Scrieri III*, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 2001.
- Teoclit Dionisiatul, *Dialoguri la Athos*, vol. I: *Monahismul aghioritic*, vol. II: *Teologia rugăciunii minții*, Traducere: pr. prof. Ioan Ică, Prezentare și Postfață: diac. Ioan I. Ică jr, Alba Iulia, 1994.
- Teofan Zăvoritul (Sfântul), *Ce este viața duhovnicească și cum te apropii de ea*, trad. și note de Elena Dulgheru, București, Anastasia, col. „Comorile pustiei”, 1997.
- Teolipt al Filadelfiei (Cuviosul și Mărturisitorul), *Cuvinte duhovnicești, imne și scrisori*, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 2002.
- Teolipt al Filadelfiei și Nicodim Aghioritul (Cuviosii), *Paraclisul și Acatistul Sfântului Nume al lui Iisus*, traducere diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 2001.
- Tsamis, Dimitrios G., *Patericul sinaitic*, Traducere: pr. prof. Ioan Ică, Cuvânt înainte: Damianos, Arhiepiscopul Sinaiului, Faranului și Raithului, Sibiu, Deisis, 1995.
- Viața Fericitului Pahomie*, trad., introd. și note Î.P.S. Nicolae Corneanu, București, Anastasia, col. „Comorile pustiei”, 1995.
- Viețile, povățuirile și testamentele sfinților stareți Gheorghe și Calinic de la Cernica. Monumentele spiritualității cernicane I*, ediție îngrijită

de arhim. Clement Popescu și diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 1999.

Prezentări și studii:

- Bunge Gabriel (ieromonah), *Evagrie Ponticul. O introducere*, Traducere și Studiu introductiv: diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 1997.
- Bunge Gabriel (ieromonah), *Mânia și terapia ei după avva Evagrie ponticul sau Vinul dracilor și pâinea îngerilor*, cuvânt înainte și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 1998.
- Bunge Gabriel (ieromonah), *Akedia. Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 1999.
- Bunge Gabriel (ieromonah), *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, cuvânt înainte și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 2000.
- Bunge Gabriel (ieromonah), *Practica rugăciunii personale după tradiția Sfinților Părinți sau „Comoara în vase de lut”*, Cuvânt înainte și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, ed. II, 2001.
- Citterio, Elia, *Nicodim Aghioritul. Personalitatea — opera — învățătura ascetică și mistică*, traducere Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 2001.
- Clément O., E. Behr-Sigel, B. Bobrinskoy, M. Lot-Borodine, *Fericita întristare*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1997.

- Davy M.-M. (coordonator), *Enciclopedia doctinelor mistice*, vol. I, Timișoara, Amarcord, 1997, (cap. „Mistica deșertului“ și „Mistica bizantină“).
- Guillaumont, Antoine, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. Constantin Jinga, București, Anastasia, 1997.
- Joantă, Serafim (mitropolit), *Isihasmul. Tradiție și cultură românească*, București, Anastasia, 1994.
- Karaisaridis, Konstantinos, *Viața și opera Sfântului Nicodim Aghioritul*, ed. a doua revăzută și adăugită, cuvânt înainte V. Căndea, prefată pr. prof. D. Necula, București, Anastasia, 2000.
- Lossky, Vladimir, *Vederea lui Dumnezeu*, Traducere: Maria-Cornelia Ică jr, Studiu introductiv: diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 1995.
- Louth, Andrew, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, traducere Voichița Sitea, cuvânt înainte diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 2002.
- Regnault, Lucien, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, Traducere: diac. Ioan I. Ică, Sibiu, Deisis, 1997.
- Scrima, André, *Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, București, Humanitas, 1996.
- Špidlik, Tomáš, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, Traducere: diac. Ioan I. Ică jr, vol. I: *Manual sistematic*, prezentare: diac. Ioan I. Ică jr, Cuvânt înainte: Marko I. Rupnik, Sibiu, Deisis, 1997; Vol. II: *Rugăciunea*, Sibiu, Deisis, 1998; vol. III: *Monahismul*, Sibiu, Deisis, 2000; vol. IV: *Omul și destinul său în filozofia religioasă rusă*, Traducere Maria-Cornelia Ică jr, Studiu introductiv și Postfață diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 2002.
- Stăniloae, Dumitru (în colaborare), *Teologia dogmatică și simbolică*, 3 vol., București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1958.
- Stăniloae, Dumitru, *Teologia morală ortodoxă*, vol. III: *Spiritualitatea ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1981, a II-a ed. 1993.
- Stăniloae, Dumitru, *Ascetica și mistica ortodoxă*, vol. I: *Ascetica*, vol. II: *Mistica*, Cuvânt înainte: Cornel Toma, Alba Iulia, 1993.
- Stăniloae, Dumitru, *Iisus Hristos — lumina lumii și îndumnezeirea omului*, București, Anastasia, 1993.
- Stăniloae, Dumitru, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Traducere: Marilena Rusu, Cuvânt înainte: arhim. Gheorghios Grigoriatul, Prefată: Olivier Clément, Sibiu, Deisis, 1995.
- Stewart Columba OSB, *Cassian monahul. Învățătura ascetico-mistică*, Sibiu, traducere diac. Ioan I. Ică jr și Cristian Pop, Deisis, 2000.

Cuprins

Introducere de Anca Manolescu	5
Monahismul ortodox: istorie, tradiție, spiritualitate (traducere Toader Saulea)	23
O expunere sintetică a isihasmului (traducere Anca Manolescu)	62
Cartea aceasta nu e de citit... (traducere Anca Manolescu)	152
Reflexii despre ritmurile și funcția tradiției athonite (traducere Maria-Cornelia Ică jr)	158
Românii și Muntele Athos (traducere Maria-Cornelia Ică jr)	193
Tradiția isihastă: o cale contemplativă creștin-ortodoxă (traducere Sorana Corneanu)	205
Despre Munte	225
ANEXE	241
Un mileniu monastic. Marea Lavră a Athosului 963-1963 Sensul, comemorarea, importanța sa ecumenică (traducere Anca Manolescu)	243

[Raport către S.S. Patriarhul ecumenic Athenagoras asupra Congresului de studii: „Mileniul Muntelui Athos“ 3-6 septembrie 1963, Venetia] (traducere Anca Manolescu)	276
Bibliografie selectivă	288

Redactor
SORIN LAVRIC
Tehnoredactare
DOINA ELENA PODARU
Apărut 2003
BUCUREȘTI - ROMÂNIA

HUMANITAS

Cartea care dăinuie

În aceeași colecție
au apărut

ROMANO GUARDINI
DESPRE SEMNELE SACRE

Exercitind o influență considerabilă asupra mentalității creștine din Occidentul secolului XX, cărțile lui Romano Guardini excelează prin simplitate și profunzime. Cu greu poți întâlni între copertile aceleiași cărți un amestec mai bine dozat de erudiție religioasă și de limpezime a expresiei. În fond, Guardini scria bine deoarece credea în ce scrie și voia să-i facă și pe alții să afle ce credea el. Iar cartea de față tocmai asta vrea: să-i împărtășească cititorului că semnele creștine, acelea pe care le facem cel mai adesea din obișnuință și fără să mai știm prea bine ce înțeles au, poartă o semnificație simplă și deopotrivă divină. Grație acestei semnificații, toate gesturile creștine pe care le săvârșim sînt cea mai bună dovadă că religia în numele căreia sînt făcute este una revelată.

HUMANITAS

Cartea care dăinuie

C. S. LEWIS

SFATURILE UNUI DIAVOL BĂTRÂN
CĂTRE UNUL MAI TÎNĂR

Despre viața unui om angajat religios se vorbește de obicei din perspectivă înaltă, din perspectiva reperelor lui morale și spirituale. C. S. Lewis, distins universitar englez, e un creștin dotat cu realism și umor; el alege cealaltă perspectivă: cum se vede viața unui om din unghiul diavolului care îl are în grijă, care trebuie să îl achiziționeze drept hrană pentru infern? Cartea joacă pe competența psihologică a diavolilor, pe priceperea de a folosi măruntele noastre slăbiciuni, de fiecare zi, suficiente pentru a ne face deseori surzi la glasul Celuilalt. Cu toate astea, la capătul cărții și al unei vieți duse cu onestitate și cu atenție spirituală, eroul anonim îl întâlnește, discret și simplu, pe Celălalt.

